N° 80 MAI 1926.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

La doctrine catholique de la satisfaction et la vie spirituelle

Nous avons exposé dans cette revue, en 1920, les principes et les applications d'un enseignement fondamental dans le christianisme, c'est-à-dire le *Mérite dans la vie spirituelle*. Une doctrine non moins essentielle dans notre religion divine, non moins efficace pour nous exciter à la piété et à la pratique des vertus, c'est celle de la *satisfaction*. Elle est inséparable de la notion même du christianisme, car le christianisme est l'économie de la rédemption, et la rédemption actuelle comporte une satisfaction, qui offre à Dieu une réparation égale et même supérieure à l'offense de tous les hommes.

Le dogme de la satisfaction nous révèle Notre-Seigneur, qui se fait victime pour expier; nous explique dans la vie des saints la raison de ces terribles châtiments qu'ils se sont imposés, et dans la législation de l'Église l'institution du jeûne et des autres œuvres de mortification; nous donne l'intelligence du purgatoire, dans lequel il faut satisfaire

après la mort pour la dette non entièrement soldée en ce monde; nous enseigne la valeur des indulgences et du jubilé, en nous rappelant qu'il y a dans l'Église un *trésor*, que le Pape peut ouvrir et dans lequel les fidèles peuvent puiser pour payer à Dieu leurs dettes ou celles des défunts; nous montre enfin le rôle du sacrement de pénitence, dans lequel la satisfaction doit entrer comme partie nécessaire et intégrante.

Cette simple vue d'ensemble indique déjà la portée de la satisfaction dans la vie spirituelle et dit assez combien cette pensée est salutaire pour maintenir l'âme à l'abri du mal et la pousser à la générosité.

Nous croyons donc être utile aux lecteurs de cette revue en leur exposant, dans ses grandes lignes, la théologie de la satisfaction, avec ses applications pratiques pour la vie chrétienne.

I

Le péché, qui fut le drame d'un instant, produit des ravages sans nom (1). Du moment que l'âme s'est attachée, malgré Dieu, au bien périssable, elle est devenue horrible comme l'objet de ses amours, c'est-à-dire comme le mal qu'elle a choisi, et elle contracte une souillure, une laideur dont rien ici-bas ne peut nous donner une idée : elle est tachée, déshonorée, privée de sa splendeur, dépouillée du beau visage que lui avait conféré le baptême. Cette tache est immense, universelle, et la mer y passerait tout entière sans jamais l'effacer...

Mais, en se séparant du Bien infini, pour trouver dans le bien périssable une jouissance illégitime, on a violé l'ordre éternel; il faut, pour le rétablir, un châtiment proportionné à l'outrage. Dès lors, obligation de subir une peine

(1) Cf. S. Thom., I^{a} II^{æ}, q. 86 et q. 87.

qui, ne pouvant être infinie en intensité, devra l'être au moins en durée, c'est-à-dire éternelle : « *Culpa, quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret; et ideo debetur ei poena aeterna* (1). »

Le protestantisme et le rationalisme méconnaissent tout cela, quand ils prétendent qu'un seul acte de repentir suffit pour tout réparer : « Il n'y a dans le monde moral et devant le Dieu de l'Évangile d'autre expiation que la repentance, c'est-à-dire ce drame intérieur de conscience où l'homme meurt au péché et renaît à la vie de la justice (2). »

C'est se méprendre totalement sur la malice du péché. Même dans l'ordre des choses humaines, satisfaction demande plus que simple restitution. Un ouvrier a ravi par violence une somme à son souverain, il n'aura pas satisfait en remettant les valeurs volées; d'autres actes s'imposent. Ainsi, pour qu'il y ait satisfaction envers Dieu, il faut que l'hommage et l'honneur rendus soient aussi grands que l'outrage infligé par la faute. Or ils ne pourront jamais être de cette taille, puisque l'injure est infinie et que les actes réparateurs restent toujours limités et imparfaits, comme la créature qui les produit.

Saint Thomas a mis en plein relief cette double vérité : que l'offense mortelle est infinie et que toute réparation des créatures est nécessairement finie : « Le péché, dit-il, parce qu'il est commis contre Dieu, a une certaine infinité, à cause de l'infinité de la majesté divine; l'offense, en effet, est d'autant plus grave que l'offensé est plus digne (3). » Ce n'est point là une affirmation isolée; le saint Docteur l'avait posée déjà dans ses autres écrits. Il

(1) S. Thom., I^{a} II^{ae}, q. 87, a. 4, ad 3.
(2) Auguste Sabatier, *La doctrine de l'Expiation...*, p. 107.
(3) III^{a} P., q. 1, a. 2, ad 2.

disait dans son commentaire sur les *Sentences* : « Le péché a une certaine infinité, et cela tient tout d'abord à l'infinité de la majesté divine offensée par le mépris de la désobéissance : plus grand est celui contre qui l'on pèche, plus grave apparaît la faute (1). » Il y revient dans les *Questions Disputées* : « Puisque Dieu dépasse la créature à l'infini, l'offense de quiconque pèche mortellement contre lui est infinie, à cause de la dignité de Dieu, auquel le pécheur fait injure en le méprisant, lui et son précepte. C'est pourquoi les forces humaines ne suffiront jamais pour réparer une telle offense (2). »

Quand il s'agit donc d'apprécier la faute, il faut considérer l'objet, le terme, la personne, et, si celle-ci a une dignité infinie, l'offense revêtira une certaine infinité; et, lorsque nous voulons estimer, à leur juste valeur, les réparations et les hommages, il faut regarder le principe d'où ils sortent, le sujet qui les produit. Telle est la portée de l'adage : « *Honor est in honorante, injuria in injuriato* : L'honneur se mesure à la personne qui honore, et l'offense à la personne offensée (3). »

Puisque toute personne créée reste nécessairement finie dans sa dignité, elle sera éternellement incapable d'égaler la réparation à l'offense qui est faite par le péché mortel à la Majesté infinie.

Comment résoudre le problème? Dieu demeurant en lui-même peut bien pardonner, mais il ne peut satisfaire, car la satisfaction s'adresse à un supérieur, et Dieu ne relève de personne; l'homme seul ne peut égaler la réparation à

(1) *III Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 2.

(2) *De Verit.*, q. 28, a. 2.

(3) Nous ne disons donc pas que la *malice* du péché est infinie, parce que la malice est dans la volonté créée, qui est finie; mais nous disons que l'*offense* est infinie, parce qu'elle se prend du côté de la personne offensée, laquelle est d'une dignité infinie.

l'outrage. La solution se trouve dans notre dogme admirable de l'Homme-Dieu, qui nous montre une personne divine unie à une nature humaine : à raison de cette nature inférieure, la personne divine peut adorer, expier, réparer ; à raison de sa dignité infinie, la personne divine peut offrir une réparation adéquate, un paiement rigoureux et total, une satisfaction surabondante.

Cette théologie nous révèle efficacement l'immensité du péché, puisque toutes les puretés et toutes les saintetés créées, toutes les mortifications des pénitents, toutes les souffrances des martyrs, sont incapables de l'effacer ou de le laver.

Elle est à méditer la doctrine profonde, que le concile de Cologne, 1860, approuvé par le Saint-Siège, a condensée en ces termes : « Nul autre qu'un Dieu-Homme ne pouvait satisfaire en rigueur de justice ! »

II

Mais saint Thomas va plus loin et il nous livre, à ce propos, une magnifique pensée qui devrait arracher aux hommes des cris de repentir et de reconnaissance. Le Christ a voulu délivrer le genre humain, non seulement par un acte de sa puissance, mais en toute justice. Or, pour que la justice soit parfaite, il convient que la réparation vienne de l'humanité ; et, par suite, il ne faudra pas considérer seulement la valeur que la Passion tire de la personne divine, mais, faisant pour ainsi abstraction, un instant, de la divinité, examiner ce qui selon la nature humaine peut être regardé comme suffisant pour une telle satisfaction, c'est-à-dire toutes les douleurs qu'il faudrait subir

dans l'hypothèse où il n'y aurait que la nature humaine pour expier (1).

Puisque, en effet, par le péché, l'homme met Dieu au-dessous de la créature et en quelque sorte au niveau du néant, il mérite d'être lui-même anéanti, ou de subir une expiation qui soit comme un brisement de tout son être. C'est pourquoi la nature qui est choisie pour satisfaire doit être, en quelque manière, détruite, du fait qu'elle est substituée au pécheur; de même que l'immolation des animaux, dans l'ancienne loi, signifiait que les hommes auraient mérité d'être mis à mort pour l'expiation de leurs fautes, *quod homines erant digni occisione pro peccatis suis* (2).

« Donc, la satisfaction, — disions-nous dans notre ouvrage sur la *Rédemption*, — considérée ainsi, du côté de la nature qui expie, requiert déjà des douleurs effroyables, même s'il ne s'agissait que d'un seul homme et d'un seul péché mortel. Que sera-ce donc s'il faut réparer pour tous les crimes du genre humain tout entier! Puisque Jésus-Christ est le représentant des hommes et qu'il se substitue à la place de chacun d'eux, sa Passion aura quelque chose d'universel... Comme si toutes les souffrances du genre humain s'étaient concentrées en lui seul, qui souffre pour tous à la fois, au point que sa douleur surpassera toutes les autres en intensité et en étendue, et qu'il n'y aura jamais sur la terre une douleur pareille à cette douleur! (3) »

(1) « Christus voluit genus humanum a peccatis liberare, non sola potestate, sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita, *sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem* ». III^a P., q. 46, a. 6, ad 6.

(2) I^a II^ae, q. 102, a. 2, ad 5.

(3) *Le Mystère de la Rédemption*, 4^e édition, p. 101-102.

On comprend, dès lors, que les saints, pénétrés de ces enseignements, aient senti le besoin de pleurer sur le péché et de méditer les souffrances inénarrables du Rédempteur, et qu'ils aient voulu être associés aux amertumes de sa Passion. Et Notre-Seigneur accorde à ses amis les plus chers cette incroyable faveur de les faire participer à ce qu'il y eut de plus douloureux dans son sacrifice!... C'est qu'il veut faire d'eux les véritables corédempteurs, qui doivent satisfaire avec lui pour le salut du monde.

Il est donc manifeste qu'une saine et vigoureuse spiritualité ne devra jamais faire abstraction de ce dogme fondamental de l'expiation ou de la satisfaction pénale.

III

L'orgueilleuse Réforme ajoute ici une nouvelle erreur : Si le Christ a satisfait pour nous, il suffit que sa justice nous soit appliquée, pour que tout soit soldé; et, donc, une fois que nous sommes justifiés, il ne nous reste aucune peine à subir dans ce monde ou dans l'autre.

C'était nier du coup la nécessité de la satisfaction après la justification, pour ceux qui sont en état de grâce, et l'existence du purgatoire; c'était dire que la peine est remise tout entière, en même temps que la coulpe. « Anathème, prononce le concile de Trente, à quiconque dirait que la peine est remise tout entière par Dieu avec la coulpe et que la satisfaction des pénitents n'est pas autre chose que la foi par laquelle ils croient que le Christ a satisfait pour eux (1). »

Le concile appuie sa définition sur les exemples éclatants

(1) Sess. XIV, can. 12.

de la sainte Écriture et sur des raisons théologiques manifestes.

Voyez Adam : sa faute lui est pardonnée, et cependant quels durs châtiments il doit subir en lui-même et dans sa postérité! Voyez Moïse et Aaron : leur incrédulité est pardonnée, ils sont en grâce avec le Seigneur, mais ils doivent subir encore la peine très dure de ne pas entrer dans la terre promise (1). Voyez encore David après sa chute. Le prophète lui dit : « Le Seigneur a remis ton péché », et néanmoins quelle série de calamités et de catastrophes doit-il porter pour réparer son passé! (2)

La nature même de la pénitence réclame une satisfaction. Tandis que le baptême est une régénération, qui renouvelle l'âme tout entière, en effaçant tout son passé mauvais, la pénitence est une œuvre laborieuse, qui impose des larmes et de douloureux efforts.

La divine clémence, d'ailleurs, requiert que la faute ne nous soit pas remise sans certaines compensations de notre part; autrement nous serions exposés à ne pas apprécier le péché à sa juste valeur, à faire injure au Saint-Esprit en nous laissant aller à des chutes plus graves (3).

Et puis, le moyen de nous appliquer les mérites du Christ, qui a satisfait pour nous, c'est de nous rendre conformes à lui, de souffrir avec lui pour participer à sa gloire : *Si compatimur, et conglorificabimur* (4).

Les novateurs objectent que la Passion, immense et universelle, suffit à remettre toute la coulpe et toute la peine, sans que nous ayons nous-mêmes à payer autre chose.

La vérité est que la vertu de la Passion nous est appliquée selon la mesure de nos dispositions. Si notre repentir

(1) Num., xx; Deuter., xxxiv.
(2) II Reg.
(3) Conc. Trid., sess. XIV, cap. 8.
(4) Rom., v, 10. — Conc. Trid., loc. cit.

était parfait de tous points, nous n'aurions plus rien à solder; mais, d'ordinaire, nos dispositions, quoique suffisantes pour recevoir le pardon, n'arrivent pas à ce degré suprême qui répare tout le passé et le fait reverdir tout entier.

La pénitence, nous venons de l'expliquer, n'opère pas, comme le baptême, à la façon d'une régénération spirituelle, qui applique d'un coup toute la vertu de la Passion rédemptrice, mais à la façon d'une médecine, qui est plus ou moins efficace selon les dispositions du malade. De là cette parole de saint Thomas : « Dans la pénitence nous recevons la vertu de la Passion du Christ selon la mesure de nos actes propres, qui sont la matière du sacrement. Ce n'est donc pas tout de suite que nous est remise la peine, avec le premier acte qui efface la faute, mais lorsque tous les actes de la pénitence sont accomplis (1). »

Nous livrons à la piété de nos lecteurs cette profonde pensée de saint Augustin, qui résume la doctrine catholique et qui est bien de nature à exciter la ferveur de la vie spirituelle : « La peine dure plus longtemps que la faute... La faute nous paraîtrait trop petite, si avec la faute finissait la peine (2)... »

(A suivre.)

Fr. Edouard Hugon, O. P.
Rome.

(1) S. Thom., III[a] P., q. 86, a. 4, ad 3.

(2) « Productior est enim poena quam culpa, ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena... » S. Augustin, *Tract. 124 in Joan.*, n. 5; P. L., XXXV, 1792.

La liturgie de la Messe

II

Supplication et collecte

Pour comprendre la liturgie de la messe, il est essentiel de tenir compte du caractère propre de chacune des deux grandes parties dont elle se compose : l'avant-messe, où le Verbe de Dieu se donne à nous dans sa parole sacrée, et le sacrifice proprement dit, où l'Agneau se livre en nourriture dans sa chair adorable. Mais, l'avant-messe elle-même est ainsi constituée qu'il faut la diviser, à son tour, en deux portions bien distinctes l'une de l'autre. La première s'étend de l'introït jusqu'à la collecte inclusivement; elle est consacrée à la prière : louange et supplication. La seconde embrasse l'épître et l'évangile, auquel se rattachent l'homélie et la profession de foi ; elle est destinée à l'instruction du peuple chrétien. Cette seconde partie est beaucoup plus ancienne que l'autre ; car, pendant longtemps, à Rome comme à Carthage, l'avant-messe ne fut guère autre chose qu'une lecture publique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dès le II[e] siècle, saint Justin nous fournit sur ce point un témoignage intéressant dans sa très précieuse description de la messe romaine primitive.

Il n'est pas inutile, croyons-nous, de remettre ce passage sous les yeux du lecteur : « Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, tant qu'il y a lieu. Puis, quand le lecteur a fini, celui qui préside prend la parole pour instruire l'assistance et pour l'exhorter à l'imitation de ces belles leçons. Ensuite, nous nous levons tous ensemble et adressons des prières à Dieu. Et, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain et du vin avec de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel, autant qu'il le peut, les prières d'action de grâces auxquelles le peuple répond par l'acclamation : Amen. C'est enfin le partage et la distribution à chacun des dons consacrés (1)... » De ce texte ressort avec évidence que l'avant-messe romaine ne comprenait pas autre chose, dans son état primitif, qu'une lecture plus ou moins longue de la sainte Écriture, suivie du commentaire pratique qui en était donné par le président de l'assemblée. Rien ne fut changé à cette disposition jusqu'au début du V^e^ siècle (2). Aujourd'hui même, l'office du Vendredi-Saint représente assez exactement ce qu'était l'avant-messe selon sa structure tout à fait primitive et encore rudimentaire. La fonction du matin s'ouvre, en effet, *ex abrupto*, par une double leçon prophétique suivie de la lecture de l'évangile, qui se trouve être en la circonstance le récit de la Passion selon saint Jean. Si nous ajoutons le sermon — dont la vraie place est toujours à la suite de l'évangile (3) — et les *orationes solemnes* ou grandes prières par lesquelles s'a-

(1) Justin, *I Apolog.*, LXVII.

(2) Nous le voyons bien par la description que saint Augustin nous a laissée d'une certaine messe de Pâques à Hippone. *Cité de Dieu*, XXII, 8.

(3) Cf. *Cérémonial des évêques*, l. II, c. XXV, n. 20 ; c. XXVI, n. 6.

chève la première partie de l'office, nous avons quelque chose qui ressemble de très près à ce qu'était le début de la messe romaine au temps de saint Justin.

Comme nous l'avons déjà dit dans un précédent article, le pape saint Célestin I († 432), d'après le *Liber Pontificalis*, institua cette partie préliminaire aux lectures, qui ne consiste plus, aujourd'hui, que dans l'exécution d'une simple antienne, l'antienne de l'introït, avec verset et doxologie, mais qui primitivement comportait la récitation d'un ou plusieurs psaumes, sinon du psautier tout entier (1). Dans le même temps, un peu plus tard peut-être, c'est-à-dire vers le milieu du V^e^ siècle, est venu se joindre à la psalmodie de l'introït un autre élément dont il nous faut dès à présent souligner la réelle importance. Nous voulons parler de la prière en forme de supplication qui devint rapidement populaire et dont le *Kyrie eleison* plusieurs fois répété demeure aujourd'hui l'unique mais très intéressant vestige. Car cette prière de supplication ou litanie, dont la provenance orientale n'est pas contestable, ne conserva pas très longtemps tout son développement primitif. A l'époque de saint Grégoire, la supplication de l'avant-messe se réduisait déjà fort souvent à ce qu'elle est aujourd'hui, le chant plusieurs fois répété de l'invocation *Kyrie eleison, Christe eleison*. Saint Grégoire nous en fournit lui-même le témoignage : « Dans les messes quotidiennes, nous taisons certaines choses qui ont coutume d'être dites ; nous nous contentons de dire : *Kyrie eleison* et *Christe elei-*

(1) Le *Liber Pontificalis* parle de la récitation des 150 psaumes de David. Il semble difficile d'admettre que saint Célestin ait prescrit la récitation de tout le psautier en une seule fois. Notons pourtant, à la suite de Dom Cagin, qu'à Milan, en la vigile de telle ou telle solennité, c'était bien un psautier entier qu'on récitait, dans la basilique ambrosienne, avant la célébration de la messe (Cf. *Paléographie musicale*, t. VI, p. 13, n. 2).

son (1). » On peut du moins retenir de ces paroles que, sauf aux messes quotidiennes, la supplication de l'avant-messe constituait encore à la fin du VI^e^ siècle une litanie plus ou moins développée qui s'exécutait de la manière suivante : le diacre ou le préchantre énonçait successivement différentes intentions se rapportant aux besoins de l'Église, et à chaque demande ainsi formulée le peuple chrétien répondait par l'invocation : « Domine miserere, Domine exaudi et miserere », ou par toute autre formule similaire. L'invocation en grec : *Kyrie eleison*, prenait place au commencement et à la fin de la litanie. La supplication sous cette forme développée se trouva en usage non seulement au début de la messe, mais aussi à la fin des heures de l'office divin, comme on le voit par la Règle de saint Benoît (2).

*
* *

Nous voudrions retenir quelques instants l'attention du lecteur sur cette forme primitive et développée de la supplication, non pas à cause de l'intérêt purement historique et rétrospectif qui s'attache à la question, mais parce que la chose est indispensable pour montrer toute la place qui revient dans la liturgie de la messe au chant du *Kyrie eleison*, lequel demeure aujourd'hui le seul mais très important vestige de l'antique litanie. Il nous est, du reste, très facile, de nous représenter exactement ce qu'était cette litanie développée, grâce à plusieurs pièces fort

(1) Lettre à l'évêque Jean de Syracuse (P. L., t. LXXVII, col. 956).

(2) Règle de saint Benoît, ch. XII, XIII, XVII. Saint Benoît distingue visiblement les deux sortes de litanie : la litanie longue : *litania*, et la litanie brève ou Kyrie eleison : *supplicatio litaniae*. La première se disait à la fin des heures solennelles, Laudes et Vêpres, la seconde à la fin des petites heures, de Matines et de Complies.

intéressantes conservées dans certains recueils liturgiques. Parmi ces pièces, la plus précieuse, peut-être, est une litanie dont la composition est attribuée non sans vraisemblance au pape saint Gélase († 496) lui-même. Elle fut très certainement en usage dans la liturgie romaine et porte le titre de « Prière pour l'Église universelle », *Deprecatio pro Universali Ecclesia* (1). Cette prière se recommande non seulement par sa vénérable antiquité, mais aussi par la richesse et la variété de son contenu. Ne pouvant la reproduire ici tout entière à cause de sa longueur, nous tenons du moins à souligner le caractère profondément catholique de son inspiration, car elle reflète à merveille la pensée de l'Église, le côté sublime et pourtant toujours si maternel de ses multiples préoccupations. Elle justifie bien certaine réflexion du Père Clérissac, lorsqu'il faisait remarquer, avec sa pénétration habituelle, que si les intentions de l'Église rejoignent celles de Dieu, et sur beaucoup de points ne s'en distinguent pas, elles conservent cependant un caractère particulier : « Elles visent le temps, les personnes, une fraction de l'humanité, nos besoins à nous... L'Église vient particulariser, tamiser les vues divines, pour les faire descendre jusqu'aux détails ; elle les fait siennes, les range comme sous son empire, les fait entrer dans sa sphère d'action. L'Église est encore ici-bas, elle relève encore du temps et de l'espace, c'est pourquoi elle s'occupe du « hic et nunc » et prolonge jusqu'aux détails de sa vie les intentions du Seigneur (2). »

(1) Le texte de cette prière nous est conservé parmi les œuvres d'Alcuin (P. L., t. CI, col. 560 et ss.). E. Bishop, qui a fait une étude détaillée de ce texte (*Journal of theological Studies*, 1910-11, t. XII, p. 510, 512), est arrivé à cette conclusion que la pièce est certainement romaine et probablement du pape saint Gélase. C'est aussi l'avis de Dom Wilmart : cf. art. *S. Germain de Paris*, dans le Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, col. 1076. En s'appuyant sur la philologie, le professeur W. Meyer était arrivé à la même conclusion que Bishop.

(2) Notes inédites.

Parcourons rapidement la litanie de saint Gélase. Après un pressant appel à la prière de tous, appel dont l'assistance répétera, à chaque nouvelle demande, les derniers mots : « Domine, exaudi et miserere », la litanie commence par cette belle invocation aux trois Personnes divines :

> D'un cœur fidèle invoquons le Père de l'Unique Engendré, le Fils du Dieu et Père inengendré, le Saint-Esprit qui est Dieu (1).

Les premières demandes sont, tout naturellement, pour l'Église elle-même et tous les degrés de sa hiérarchie :

> Pour l'Église immaculée du Dieu vivant, ses prêtres et ses ministres implorons la munificence de la divine Bonté.

Il est fait également mention du peuple chrétien, adorateur du vrai Dieu : « pro cunctis Deum verum colentibus populis ».

Ensuite la pensée de l'Église se porte sur les prédicateurs de la parole divine, et elle sollicite instamment pour eux le secours de la Sagesse incréée :

> Pour tous ceux qui exposent la parole de la Vérité, implorons avec instance la Sagesse multiforme du Verbe de Dieu (3).

Après la hiérarchie sacrée, il n'y a rien qui soit plus cher à l'Épouse du Christ que le peuple des parfaits, les ascètes et les vierges, puisqu'elle capte leurs vertus héroïques pour en constituer le trésor de sa propre sainteté. C'est pour eux qu'elle formule cette invocation suggestive :

(1) « Patrem Unigeniti et Dei Filium Genitoris ingeniti, et sanctum Deum Spiritum fidelibus animis invocemus. »

(2) « Pro immaculata Dei vivi Ecclesia, sacerdotibus ac ministris, divinam Bonitatis opulentiam deprecemur. »

(3) « Pro universis recte tractantibus verbum Veritatis, multiformem Verbi Dei Sapientiam peculiariter obsecremus. »

> Pour ceux qui observent la chasteté du corps et de l'âme en vue du royaume des cieux, et qui se livrent au rude labeur de la vie spirituelle, implorons le Dispensateur des dons célestes (1).

Dans les nombreuses invocations qui suivent, l'Église n'omet aucun des grands intérêts qui lui sont chers. Elle pense à tous, à ceux qui lui appartiennent et à ceux qui lui échappent encore, princes de la terre, catéchumènes, Juifs, hérétiques et païens. Elle s'inquiète de ceux qui souffrent ou sont en péril. Elle veille sur ceux qui exercent les œuvres de charité. Elle recommande les fidèles défunts, et n'oublie pas non plus les besoins du corps. Enfin après avoir sollicité pour ses enfants une foi vivante, une chaste crainte, une vraie dilection, une fin louable, l'Église achève sa prière sur cette recommandation toute remplie de confiance en la miséricorde divine :

> Nous-mêmes, tout ce qui tient du Seigneur son origine et son accroissement, tout ce que nous avons reçu de sa main, tout ce que nous conservons sous sa garde, confions-le à sa miséricorde et à la libre disposition de sa Providence (2).

Pourquoi faut-il que de telles prières demeurent ensevelies dans des recueils inaccessibles aux fidèles, alors qu'elles remplaceraient si avantageusement dans nos livres de piété une multitude de formules sans doctrine et sans saveur?

Un livre liturgique irlandais, le missel de Stowe, nous a conservé une autre litanie du même style (3). Non moins

(1) « Pro his qui se mente et corpore, propter caelorum regna, castificant et spiritualium labore desudant, Largitorem spiritualium munerum obsecremus. »

(2) « Nosmetipsos et omnia nostra quae orta, quae aucta per Dominum, ipso auctore suscepimus, ipso custode retinemus, ipsiusque misericordiae et arbitrio providentiae commendemus. »

(3) Le texte en est reproduit par Mgr Duchesne, dans les *Origines du culte chrétien*, 4e éd., 1908, p. 202.

ancienne que celle de saint Gélase, mais plus concise et peut-être mieux ordonnée, elle nous fournit un excellent spécimen et très complet de ce qu'était la supplication de l'avant-messe antique. Elle est, d'ailleurs, comme l'a établi Mgr Duchesne, une adaptation pure et simple des litanies en usage dans les liturgies orientales (1). La litanie de Stowe commence, elle aussi, par une invitation pressante à la prière : « Disons tous de tout notre cœur et de toute notre âme : Seigneur, exaucez-nous, ayez pitié de nous. Seigneur, ayez pitié de nous. » Après une brève évocation de la Providence et de la Toute-Puissance divine, nous voyons se dérouler une série de demandes, dont la première, dans une phrase de belle allure, sollicite pour l'Église, qui s'étend sur toute la surface de la terre, cette paix profonde, *altissima pax*, qui lui est indispensable, dès ici-bas, pour accomplir son œuvre sanctificatrice :

> Pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrorum,
> Pro Ecclesia sancta catholica quae est a finibus usque ad terminos terrae.

Suivent des demandes pour toute la hiérarchie sacrée, pour les autorités civiles et militaires, pour tous ceux qui sont constitués en charge : « Pro omnibus qui in sublimitate positi sunt. » Cette dernière expression, empruntée à saint Paul, suffirait à prouver que, dans ce genre de supplication, l'Église s'inspire toujours, plus ou moins, de la recommandation adressée par l'Apôtre à son disciple Timothée : « Avant tout, j'exhorte à faire des prières, des *supplications*, des intercessions... pour tous les hommes, pour les rois et pour ceux qui sont constitués en dignité (*et omnibus qui in sublimitate sunt*) afin que notre vie s'écoule paisible et tranquille en toute piété et humilité (2). »

(1) Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, loc. cit.
(2) I Tim., II, 1-2.

Après l'énumération des différentes catégories de personnes qui ont le plus besoin du secours divin : les vierges et les veuves en raison de la faiblesse de leur sexe, les voyageurs à cause des périls qu'ils encourent, les pénitents et les catéchumènes à cause des difficultés de leur condition particulière, la litanie de Stowe s'achève par ces trois belles demandes où l'Église, revenant à ce qui la préoccupe davantage, sollicite pour ses membres d'abord une fin chrétienne et pacifique :

Christianum et pacificum nobis finem concedi a Domino.

Puis, l'union de tous dans la plus étroite charité fraternelle :

Et divinum in nobis permanere vinculum caritatis sanctum.

Enfin, l'Église demande pour elle-même ce qui lui importe plus que tout : la conservation de sa sainteté, la préservation de sa foi :

Conservare sanctitatem et catholicae fidei puritatem.

Mais il n'est pas besoin d'aller chercher nos exemples si loin dans le passé, puisque, aujourd'hui même, la litanie du Samedi-Saint n'est pas autre chose, dans sa dernière partie (1), que la supplication de l'avant-messe selon sa forme complète et primitive. Nous entendons l'Église y recommander les grands intérêts qui lui sont à cœur, ses propres besoins, sa hiérarchie sacrée, les rois et princes chrétiens, etc. Et la collecte du jour, qui se rattache étroitement au *Kyrie* de la messe, se trouve former tout naturellement la conclusion de la litanie (2).

(1) A partir de *Peccatores te rogamus audi nos.*

(2) Dans la liturgie ambrosienne, chaque dimanche de Carême, au début de la messe aussitôt après l'*Ingressa,* qui correspond à l'introït

*
* *

Nous pouvons ramener à trois les caractères communs aux différentes pièces que nous venons d'analyser, et autres formules similaires. Toutes ces prières

se présentent sous la forme de la plus instante supplication,

elles se réfèrent au bien général de toute l'Église,

elles sont exprimées directement par le peuple chrétien, prononcées en son nom, explicitement ratifiées par lui.

Or, l'intérêt majeur qui s'attache à notre litanie brève, c'est-à-dire au *Kyrie eleison*, consiste précisément en ce qu'il offre, lui aussi, les mêmes caractères. Il est, en effet, la supplication que l'Église adresse au Seigneur pour ses besoins universels, supplication qui implique la participation effective et très réelle de toute l'assemblée chrétienne. Il constitue dans l'économie de la messe cette portion où le peuple chrétien exerce une part prépondérante, décisive. En fait, il est devenu par excellence LA PRIÈRE DES FIDÈLES.

Sans doute, la litanie jadis si développée se trouve réduite aujourd'hui à sa plus simple expression. Elle s'est définitivement changée en un appel très bref et réitéré à la miséricorde divine. Mais, à vrai dire, elle n'y a rien perdu, car la supplication, en s'allégeant, en se simplifiant acquiert ce je ne sais quoi qui la fait se jeter avec plus d'élan vers le ciel, et s'enfoncer plus avant dans le cœur même de Dieu. Si l'Église a fait le sacrifice de l'antique litanie pour conserver seulement la courte et rapide supplique du *Kyrie eleison*, — la *supplicatio litaniae*, comme

romain, on exécute une litanie longue toute semblable à celle du Missel de Stowe. On en retrouve également le texte dans Duchesne (*Origines du culte*, p. 201).

l'appelle saint Benoît (1), — c'est parce qu'il n'y a rien qui puisse toucher plus sûrement notre Sauveur, que ce cri si souvent exaucé par lui sur la terre, lorsqu'il jaillissait spontanément des cœurs humbles et fidèles. Le concile de Vaison (529) (2) reconnaissait l'efficacité spéciale qui s'attache au *Kyrie eleison*, lorsqu'il prescrivait aux Églises de la Gaule méridionale d'adopter la douce et très salutaire coutume (*dulcis et* NIMIUM SALUTARIS *consuetudo*) qui déjà s'était introduite à Rome et en Italie de dire *Kyrie eleison* à plusieurs reprises (*frequentius*) avec une grande affection et componction (*cum grandi affectu et compunctione*). On peut bien dire qu'aucune formule n'exige plus d'intensité dans la foi, plus de conviction et de simplicité dans la prière. Il ne convient pas du tout qu'elle sorte d'un cœur tiède ou hésitant. Aussi devons-nous la faire jaillir du fond de notre âme, comme nous y invitait tout à l'heure la litanie de Stowe : « Dicamus omnes... *ex* TOTO *corde* et *ex* TOTA *mente*. »

Ne regrettons pas trop que la courte litanie de l'avant-messe ne rappelle plus comme autrefois les multiples intentions de l'Église, puisqu'elle les contient toutes implicitement. Nous avons dit que le *Kyrie eleison* est un vestige ou résidu de l'ancienne prière litanique ; il serait, sans doute, plus juste de dire qu'il en est l'abrégé. Dans sa brièveté, il résume à merveille toutes les intentions de l'Église. Par cela même qu'il est un appel à la miséricorde divine, il constitue, selon la remarque de saint Thomas, l'exposé de tous les besoins du monde présent : « continet commemorationem praesentis miseriae, dum misericordia petitur (3). » L'essentiel c'est de prendre nettement cons-

(1) « Supplicatio litaniae, id est, *Kyrie eleison*. » Regula S. Benedicti, c. IX.

(2) Canon 3.

(3) III^{a}, q. 83, a. 4.

cience, à ce moment de la messe, que nous prions pour l'Église et pour toutes les nécessités qui lui incombent ici-bas. Aussi est-ce bien « le moment pour notre esprit de s'universaliser, de réunir en lui, de représenter à Dieu toute l'humanité, tous ceux qui sont dehors, qui n'appartiennent pas encore au bercail, ou qui, s'ils lui appartiennent, s'en rendent indignes par leur indifférence et leurs péchés... IL NOUS FAUT PRENDRE DANS NOS MAINS LE MONDE ENTIER, le faire passer dans notre prière, dans les invocations de la litanie (1). » Rien ne peut être plus agréable à Dieu que la prière litanique si elle est faite dans de telles dispositions, puisqu'elle devient effectivement ce qu'elle doit être de par sa nature propre, la prière commune, la prière de l'Église. « C'est le plus grand signe de dévotion à Notre-Seigneur et à son Église, disait le Père Clérissac, que cette absorption de nos intérêts personnels en leurs intentions universelles. L'acte de prière s'élargit de la sorte à la mesure de l'Église; il se dépouille de ses imperfections et de ses petitesses (2). » Encore faut-il remarquer que cet oubli de soi n'est que sagesse et prévoyance, car « en ne considérant plus nos intentions particulières, en les noyant, en les perdant dans celles de Notre-Seigneur et de l'Église, nous assurons à notre prière la meilleure et la plus sûre garantie de succès (3) ».

Ajoutons que si la longue litanie de l'avant-messe a été réduite à la simple répétition de la formule *Kyrie eleison*, c'est afin qu'il fût possible de s'y attarder avec dévotion. Saint Grégoire, sans être l'auteur de cet usage, nous le dit clairement : Aux jours ordinaires on se contente de répéter les invocations *Kyrie eleison* et *Christe eleison*, afin de pou-

(1) R. P. Clérissac, Notes inédites.
(2) Id., *L'Esprit de saint Dominique*, p. 93.
(3) Id., Notes inédites.

voir s'y arrêter davantage : « tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, UT IN HIS DEPRECATIONIS VOCIBUS PAULO DIUTIUS OCCUPEMUR (1). » Du reste, si saint Grégoire n'est pas l'auteur d'un usage qu'il a dû recevoir de ses prédécesseurs, tout porte à croire qu'il a profité de cette simplification liturgique, pour donner lui-même au chant de notre litanie brève une forme plus développée, une allure plus majestueuse, une expression où se retrouve tout l'accent de la supplication. Il est incontestable que, de tous les chants de la messe, le *Kyrie eleison* est le plus touchant, souvent le plus beau, à condition cependant qu'il conserve la parfaite simplicité et sobriété des vraies mélodies grégoriennes. Il faut que ce chant de la litanie soit humble et suppliant, mais sans rien perdre de la dignité calme et sereine qui convient à une prière dont l'expression doit toujours être confiante et filiale.

La simplicité de la mélodie est, en la circonstance, d'autant plus nécessaire, que tout le peuple chrétien est appelé à l'exécution de la litanie. Si, d'une manière générale, comme le recommandait instamment Pie X, les fidèles doivent apporter une participation active à la prière publique et solennelle de l'Église (2), il va de soi que la chose s'impose bien davantage encore lorsqu'il s'agit de la supplication, puisque celle-ci, de par sa nature même, constitue,

(1) Lettre à Jean de Syracuse. — Au temps de saint Grégoire, le *Kyrie eleison* se chantait alternativement avec le *Christe eleison*. L'invocation était dite par les clercs et reprise par le peuple : « *Kyrie eleison*... in Graeciis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam *Christe eleison* dicitur » (loc. cit.). Jusqu'au VIII[e] siècle le nombre des invocations n'était pas déterminé, on attendait que l'évêque eût fait signe de cesser (cf. *Ordo romanus*, I). Au IX[e] siècle, on chante 3 fois *Kyrie*, 3 fois *Christe*, 3 fois *Kyrie* (cf. *Ordo* de Saint-Amand). Ce nombre est devenu invariable.

(2) « Participationem *activam* sacrosanctis mysteriis et publicae solemnique Ecclesiae orationi. » *Motu proprio* du 22 nov. 1903.

nous l'avons déjà dit, la prière authentique du peuple chrétien (1). A la messe, comme dans toutes les fonctions liturgiques de quelque importance, telles que les ordinations, l'Église a toujours réservé une large part à la prière collective. Jusqu'à la fin du V^e^ siècle, cette prière commune suivait les lectures de l'avant-messe, comme le font encore aujourd'hui les grandes oraisons du Vendredi-Saint, qui demeurent l'exemple classique, pourrait-on dire, de l'antique prière des fidèles. A la fin du V^e^ siècle, cette prière des fidèles ne disparut à l'endroit de l'offertoire (2), que pour reparaître au début de l'avant-messe, sous cette forme de litanie qui assure au peuple chrétien une participation plus active et en tout cas plus apparente. La forme litanique plus vivante, plus expansive, répondait davantage au besoin des fidèles. Ils aimaient à se retrouver tous ensemble dans cette supplication commune à laquelle ils s'associaient et par le cœur et par la voix. Ils se conformaient sans peine à l'avertissement qui figure en tête des anciennes litanies comme celle de Stowe : « Disons tous de tout notre cœur, de toute notre âme : Seigneur, ayez pitié de nous. »

« Dicamus *omnes*... ex toto corde et ex tota mente. » Puissent les chrétiens de notre temps comprendre, aussi bien que leurs ancêtres dans la foi, l'extrême importance

(1) Aux messes basses l'emploi de la prière dialoguée n'est jamais plus recommandable qu'au *Kyrie eleison*.

(2) Il est question de cette prière de l'offertoire, pour la dernière fois au synode romain de 488. Au IX^e^ siècle elle existait encore non seulement le Vendredi-Saint, mais aussi le Mercredi-Saint, comme on le voit par Amalaire (De divinis officiis, l. I, c. 11). L'*Oremus* qui précède la récitation de l'offertoire en demeure un curieux vestige. Si la prière litanique de l'avant-messe apparaît au moment où les oraisons solennelles de l'offertoire cessent d'être en usage, ce n'est sans doute pas le fait d'une coïncidence fortuite. C'est la prière des fidèles qui se déplace et revêt une forme plus populaire, d'importation orientale.

de cette prière *conventuelle*, si instamment recommandée par le Sauveur lui-même. Car, fait observer saint Cyprien, le Christ nous a prescrit de vaquer non pas seulement à la prière privée, mais à celle qui se fait en commun, d'un seul cœur, pour les besoins de tous : « Unusquisque oret Deum... sicut Dominus orare nos docuit, ubi non singulis privatam precem mandat, sed *oratione communi* et *concordi prece orantes pro omnibus* jussit orare (1). »

*
* *

Dès à présent, il nous faut dire un mot de la COLLECTE, puisque celle-ci se rattache à la litanie de l'avant-messe comme sa conclusion naturelle. Le terme même de *collecte* suffirait à le faire entendre, car *collectio* (ou *collecta*) (2) vient du verbe *colligere*, qui signifie proprement résumer, conclure. Déjà Cassien emploie couramment l'expression *colligere orationem* (3) dans le sens de conclure la prière. C'est pourquoi dans la liturgie gallicane, où elles se présentent régulièrement avec le caractère de conclusion, les différentes oraisons de la messe portent le nom de collecte

(1) Ep. VII. P. L., t. IV, col. 214. Saint Cyprien fait allusion à la parole du Christ : « Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo, qui in coelis est » (Mat., XVIII, 19).

(2) *Collecta* est à *collectio* ce que *missa* est à *missio*, une forme abrégée et populaire. Le terme *collecte* n'a jamais acquis droit de cité dans le missel romain où l'oraison de la messe est intitulée simplement *oratio*. Il ne figure que dans les rubriques du *Ritus celebrandi*, et encore en passant (XI, 1). Si nous sommes bien informés, l'*Ordo romanus* II est le premier document liturgique officiel, ou du moins semi-officiel, dans lequel il est dit que la première oraison de la messe porte le nom de collecte : « oratio prima, *quam collectam dicunt* ». Mais ce document, qui date du IX^e^ siècle, reflète un rit romain déjà influencé par la liturgie gallicane.

(3) V. g. *Institutions*, l. II, c. 7 : « De disciplina orandi. »

(*collectio*). La *collectio post prophetiam* fait suite à la lecture prophétique, la *collectio post nomina* conclut la lecture des diptyques, la *collectio post precem* achève la prière litanique. Et cette dernière oraison correspond précisément à notre collecte romaine.

Mais, quoi qu'il en soit de l'origine et de la signification du mot *collecte* (1), tous les liturgistes sont d'accord pour faire de l'oraison qui porte ce nom la conclusion de la prière litanique. « Dans la messe romaine, observe justement Mgr Batiffol, toute oraison est une conclusion. La secrète ou l'oraison *super oblata* termine l'offrande des fidèles, à l'offertoire. L'oraison après la communion qui porte dans le sacramentaire grégorien le nom d'*ad complendum* termine la communion du célébrant et de l'assistance. L'analogie suggère que la collecte est aussi une conclusion, la conclusion de la litanie (2). » De fait, si nous revenons encore une fois à notre messe du Samedi-Saint, dont la structure primitive n'a pas été sensiblement modifiée, nous voyons la collecte se présenter bel et bien comme la conclusion de la longue litanie qui précède et à laquelle se rattache

(1) Si nous faisons cette réserve, c'est parce que d'après l'opinion des liturgistes les plus autorisés, comme Mgr Duchesne, l'appellation de collecte donnée à l'oraison de la messe viendrait de ce que celle-ci était prononcée sur le peuple rassemblé. *Collecta* serait l'équivalent de *oratio ad collectam* (s.-e. *plebem*). La chose n'a pas d'importance pour le sujet qui nous occupe, puisque, quelle que soit la signification du mot, la collecte est en fait une conclusion. Contentons-nous de rappeler la distinction que faisait l'auteur du *Micrologus*, le mieux averti et le plus sagace des liturgistes du Moyen-Age, entre deux sortes de collectes : « Sequitur (doxologiam) oratio quam Collectam dicunt, eo quod sacerdos qui legatione fungitur pro populo ad Dominum, *omnium petitiones ea oratione colligat atque concludat*. Illae tamen orationes *specialius* collecta vocari videntur quae apud Romanos *super collectam populi fiunt dum colligitur* et procedat de una ecclesia in aliam ad stationem faciendam » (*Micrologus*, De Eccl. observ. c. 4).

(2) *Leçons sur la Messe*, ch. IV.

le *Kyrie eleison* avec son prolongement naturel, le *Gloria in excelsis* où se retrouvent non seulement des formules de louange, mais aussi de suppliants appels à la miséricorde divine : « Qui tollis peccata mundi, *miserere nobis... suscipe deprecationem nostram...* Qui sedes ad dexteram Patris, *miserere nobis.* »

D'une manière générale, toute litanie est normalement suivie d'une oraison qui résume ou conclut la série des demandes adressées à Dieu. Quelquefois, dans des circonstances plus solennelles, comme la Litanie majeure (25 avril) et les Rogations, la prière litanique s'achève non pas sur une simple collecte, mais par une série d'oraisons correspondant aux diverses intentions recommandées aux suffrages du peuple chrétien : le Pape, les bienfaiteurs, les vivants et les morts... Enfin, parce que la litanie ou du moins son abrégé, le *Kyrie eleison*, est en usage non seulement à la messe, mais aux diverses parties de l'office divin, nous voyons la collecte apparaître régulièrement à la fin de chacune des heures canoniales pour en constituer la conclusion.

Une fois bien déterminée la place qui revient à la collecte dans la liturgie de la messe, les différentes particularités que présente cette oraison s'expliquent sans peine. D'abord, nous savons pourquoi nous retrouvons si souvent, surtout dans les collectes du propre du temps, les plus antiques, les plus significatives, des formules de ce genre : « Nous vous en supplions, Seigneur, exaucez les prières de votre peuple : Preces populi tui, *quaesumus Domine, clementer exaudi* (1). » — « Ayez égard dans votre clémence aux prières instantes de votre peuple : Preces populi tui supplicantis *propitius respice* (2). » — « Écoutez, Seigneur,

(1) Collectes des dimanches de la Septuagésime, de la Quinquagésime, etc.

(2) Collecte du jeudi après les Cendres.

nos supplications : *Adesto* SUPPLICATIONIBUS NOSTRIS (1). » Il n'est pas douteux que de telles formules présupposent l'émission de cette prière litanique dont la collecte forme la conclusion.

Une autre particularité des collectes, le caractère très général et très compréhensif de leur contenu, provient encore de ce qu'elles ont proprement pour but de conclure, en les résumant, toutes les intentions proposées à la prière des fidèles. C'est pourquoi les collectes ramènent toutes choses au bien de l'Église, à sa paix, à sa sécurité, à sa prospérité. L'admirable collecte du deuxième dimanche après l'Épiphanie nous paraît, à ce point de vue, un modèle du genre :

> « Dieu tout-puissant et éternel, qui gouvernez à la fois le ciel et la terre, exaucez, dans votre clémence, les supplications de votre peuple, et accordez votre paix à notre temps : *Omnipotens sempiterne Deus, qui cœlestia simul et terrena moderaris :* SUPPLICATIONES POPULI TUI *clementer exaudi, et* PACEM TUAM NOSTRIS CONCEDE TEMPORIBUS. »

De cette oraison nous pouvons rapprocher la collecte du quatrième dimanche après la Pentecôte, qui n'est pas moins suggestive :

> « Accordez-nous, nous vous le demandons, Seigneur, que le monde où nous sommes poursuive sous la conduite de votre providence une marche paisible, et que votre Église trouve sa joie dans la tranquillité de votre service : *Da nobis, quaesumus, Domine : ut et mundi cursus pacifice tuo ordine dirigatur; et* ECCLESIA TUA TRANQUILLA DEVOTIONE LAETETUR. »

Enfin, puisque la collecte a pour rôle de clore la prière litanique, qui est indépendante de la messe, on s'explique aisément que, à la différence de la secrète et de la post-

(1) Collecte du samedi après les Cendres.

communion, elle ne contienne jamais d'allusion directe à l'oblation du sacrifice.

Ce ne sont encore que des observations préliminaires, car les collectes jouent un trop grand rôle dans notre prière liturgique, pour que nous n'en fassions pas l'objet d'une étude spéciale.

Oosterhout.

fr. Emmanuel Flicoteaux, O. S. B.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La doctrine du Vénérable Frère JEAN DE SAINT-SAMSON

(Fin)

Du terme de la Voie spirituelle
Consommation du sujet en son objet.
Contemplation suréminente

La mortification, les purifications actives et passives ont fait leur œuvre; les sens sont soumis à la raison, la raison à la divine Sagesse. L'humilité a creusé dans l'âme des abîmes aux effusions de la Bonté essentielle; l'amour y a fait son travail de simplification, l'aspiration l'a conduite, de degré en degré, jusqu'à la contemplation parfaite, « le simple créé n'a plus qu'à se perdre dans le simple Incréé ». L'âme est prête pour ce que sainte Thérèse appelle « mariage spirituel », et saint Jean de la Croix « union transformante ». Jean de Saint-Samson n'use pas de ces termes; sa terminologie se rapproche de celle de Ruysbroeck et de celle de Tauler. Après eux, il parle d' « union sans intermédiaire », d' « union sans différence (1) », et dans son traité du *Cabinet mystique* au ch. IX, il traite lon-

(1) Nous allons voir quel sens très orthodoxe il attache à cette expression qui déconcerte à première lecture : il n'a garde d'oublier jamais « la distinction et la différence qui demeure toujours entre l'Être incréé et le créé ».

guement de cet état sous ce titre : « La consommation du sujet en son objet ou la souveraine consommation de l'âme en Dieu par amour. » Cette dénomination est, à mon humble avis, très bien choisie : le mot « consommation » laisse entendre la perfection de l'union jusqu'à l'unité, elle rappelle le « *consummati in unum* » de l'Évangile (Jean, XVII, 23); et en même temps elle éloigne tout danger de confusion panthéistique : le sujet reste bien distinct de l'objet par sa nature même. Cette terminologie a aussi l'avantage d'éveiller la pensée de « Cause Première » si chère aux Enfants du Carmel : le *sujet* créé *pour* l'*Objet* a si bien « reflué » vers Lui, qu'il finit par s'y écouler tout entier et s'y perdre.

Tel est le terme éminent, mais normal, des ascensions de l'âme dans la vie de l'Esprit : « Qui autem adhaeret Dominum, unus spiritus est » (I ad Corinth., VI, 17). C'est alors que la prière de Notre-Seigneur est pleinement exaucée : « Comme vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous, qu'eux aussi ils soient en nous » (Jean, XVII, 21).

Recueillons-nous pour entendre le langage de notre Vénérable, plus du ciel que de la terre, et que servent mal les termes vulgaires de notre pauvre vocabulaire.

De la vraie vie en unité sans différence (1).

« Ce que nous avons dit jusqu'à présent de l'excellence des âmes plus hautement déifiées de Dieu en Dieu, présuppose qu'on a surpassé toute action, toute passion, et toutes les

(1) Voici comment on peut justifier cette appellation : L'expression « sans différence » ne porte pas sur l'union de l'âme avec Dieu ; cela serait une grossière erreur panthéistique ; mais, si je comprends bien, elle porte sur l'union qui *en Dieu* est entre les Personnes. Les actes

plus hautes élévations qui se puissent atteindre, tant en l'action, qu'au delà de l'action. Il faut maintenant que je dise quelque chose de ce qui se fait, et s'expérimente par ces âmes toutes perdues et consommées à elles-mêmes, et déifiquement déifiées, bien loin au-delà des plus hautes et plus excellentes déifications et transformations précédentes (1), qui se sont faites en l'action et suraction, et en la passion et surpassion. »

du contemplatif parvenu à ce degré participent en quelque façon à la simplicité des actes notionnels : quoique les relations en Dieu soient quelque chose de très *réel* (il y aurait hérésie à le nier), les Personnes réellement distinctes entre elles ne sont pas pourtant réellement distinctes de la nature divine une et indivisible. C'est là le mystère. Il y a une distinction réelle entre les Personnes divines et une distinction de raison seulement entre les Personnes et l'essence divine. Or, les grands contemplatifs dont il est ici question semblent contempler le mystère de la Sainte Trinité *au-delà* de nos distinctions de raison et saisir l'identité réelle de l'essence divine et des Personnes. Dans l'obscurité translumineuse des dons, ils contemplent déjà Dieu un peu comme ils le contempleront au ciel. Qu'on remarque d'ailleurs que cette lumière si haute sur l'essence divine ne peut être que transitoire ; en tous cas, Dieu n'est jamais vu avec la même clarté dans laquelle les Bienheureux le voient. — Cajetan dit, in I^a, q. 39, a. 1 : « Fallimur... eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur ; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*... »

(1) En traitant de l'oraison dite d'aspiration, nous avons vu comment l'action vigoureuse de l'âme, jointe à la motion divine des dons, avait, par des ascensions successives, élevé l'âme à une union mystique à laquelle on donne ordinairement le nom d'union pleine, d'union transformante. Toutefois, jusque dans cette union l'âme conservait sa part personnelle d'action ; il appelait ce suprême exercice « exercitation d'union ou d'unité transformante ». Mais déjà au commencement du ch. XVII, énumérant les degrés de l'*aspiration*, il avait laissé nettement entendre que ces degrés conduiraient à une union qui ne serait, pour certaines âmes plus généreuses et plus favorisées, que le vestibule d'une transformation plus magnifique encore. « Ce sera alors entrer d'un abîme de profonde jouissance, en un autre abîme de jouissance qui est d'une infinie profondeur. » C'est cet abîme que le sublime contemplateur ouvre à nos yeux éblouis où « le sujet sera entièrement perdu en son abissal et éternel Principe ».

Unité jouissante

« Je dis donc que ces âmes sont toutes perdues en l'unité jouissante qui, en tant qu'unité, n'opère point, mais est oiseuse (1). De cette unité les personnes de la Trinité sortant chacune à sa propre action, se béatifient et se bienheurent infiniment par un seul acte perpétuel, qui est au delà de toute compréhension, et intelligence créée. Là, il n'y a ni temps ni éternité (2), mais infiniment au delà, cette Essence suressentielle réside et demeure toute en soi et par soi, se comprenant toute et totalement en sa suprême plénitude : et cela, par un regard très fixe et immobile qu'elle fait sur toute son infinie étendue et plénitude, sans distinction de Personnes (3). »

« C'est en cette plénitude et étendue que les âmes, dont nous parlons, sont transformées en Dieu, et très largement étendues, au delà de toutes bornes et limites créées et créables. Elles sont, dis-je, Dieu même dans un sens véritable (4), soit en caligino-

(1) « Oiseuse » est un terme qui fait penser à l'*otium sanctum*, principe de la tranquillité de l'ordre ou de la paix.

(2) Cette expression : il n'y a « ni temps, ni éternité », est une hyperbole mystique, pour faire entendre que la *Déité* est supérieure aux perfections absolues qui s'identifient en son éminente simplicité. Et comme Cajetan dit après Denys (loc. cit.) : « Deitas est *super ens, super unum* », on peut dire : « Deitas est super intelligentiam, super amorem, super æternitatem ». C'est le langage dionysien qui se trouve chez la bienheureuse Angèle de Foligno lorsqu'elle parle de la grande Ténèbre, expression négative de la *Déité*, supérieure aux perfections divines qui sont en elle *formaliter eminenter*.

(3) Ces mots « sans distinction de Personnes » veulent dire que les Personnes divines ne sont pas réellement distinctes de l'essence. Ici encore la contemplation mystique trouve quasi expérimentalement ce que la spéculation d'un Cajetan, loc. cit., exprime ainsi : « In Deo est unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis ; sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid Trinitas respectiva exigit. »

(4) « Ces âmes sont Dieu dans un sens véritable », c'est-à-dire qu'elles sont déifiées par la grâce sanctifiante qui est une participation réelle et formelle de la nature divine, comme divine, ou de la *Déité*. Saint Thomas dit, I^a II^ae, q. 112, a. 1 : « Necesse est quod solus Deus *deificet*, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem ; sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis. » — De plus, rappelons-nous que la grâce

sité, soit en lumière; soit en passion, soit en surpassion; soit en ignorance, soit par dessus l'ignorance. Et nous expérimentons que cela est ainsi par les perceptions sans connaissance, voire par dessus cela même : ce qui nous porte bien loin au delà de toute connaissance.

« Ce que j'ai dit est vrai, que chacune des Trois Personnes comprend et connaît cette Essence infinie, au delà de tout ce que nous avons spécifié de suréminent, et au-delà de toute Personnalité. Non que la compréhension actuelle des Personnes distinctes soit au dessous du vaste infiniment surétendu de leur commune Essence : mais je parle ainsi à cause de l'étroite connexion qui les lie, entrelace, et unit en cette leur plus qu'essentielle unité (1); en laquelle les divines Personnes jouissent de leur pleine félicité, en repos et oisiveté, au delà de toute Personnalité distincte. Or cela se fait ainsi en nous, dans toutes manières exprimées ci-dessus.

« On peut encore dire pour notre regard, que comme nous connaissons sans connaître, et percevons sans percevoir; ainsi en ce même état, nous expirons sans expirer, mourons sans mourir, et vivons sans vivre : Que nous sommes transformés en Dieu, et sommes lui-même au-delà de tout ce qui s'en peut dire ou concevoir ; vu que Dieu est infiniment au delà de ce qui se peut nommer : Que dans cette sienne infiniment suressentielle unité, il jouit sans éternité, et sans temps, de tout soi, en soi, et par soi-même : Qu'encore que nous soyons lui-même, *nous différons pourtant infiniment de cette suressentialité suressentielle* (2), d'autant qu'elle n'est et n'a rien de créé ni de créable, pour sa propre félicité surinfiniment étendue.

sanctifiante est reçue dans l'essence même de l'âme, et que les âmes dont il est ici parlé l'ont à un très haut degré.

(1) C'est une nouvelle manière d'exprimer que la *Déité* est supérieure à toutes les perfections qui s'identifient dans son éminente simplicité ; et c'est aussi une manière de dire que la grâce sanctifiante est une participation *réelle* (physique) et *formelle* de la Déité, mais participation analogique pourtant ; car il ne faut jamais oublier ce qu'a défini le IV^e^ Concile de Latran : « *Estote perfecti* perfectione gratiae, *sicut Pater vester caelestis perfectus est* perfectione naturae utraque videlicet suo modo; quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari; quin inter eos major sit similitudo notanda. » (Denzinger, n° 432).

(2) C'est l'habitude de beaucoup de mystiques, après le grand

« Cependant nous sommes divinement transformés en elle par dessus toute raison, et appréhension; *notre être créé nous demeurant toujours* : car croire autrement, ce serait chose étrange, et du tout absurde. Là, dis-je, bien loin au delà de toute fruition perçue, nous sommes ce que Dieu est, nous avons ce qu'il a, nous possédons ce qu'il possède, et cela en notre amour tout surpassé, ou plutôt en son amour activement actif, et continuellement enduré (1). C'est en cela même qu'il vit, qu'il agit, qu'il patit, qu'il entend et connaît, et qu'il se meut en nous. Bref, nous sommes lui-même en nous-mêmes; et pourtant sans nous-mêmes. Car comment serait-il possible que cette infiniment noble et divine substance pût très hautement béatifier tant de très excellentes substances créées, par la force active d'une plus qu'admirable bonté et amour, si en lui-même il n'était infiniment au delà de toute la béatitude et félicité, qu'Il puisse communiquer en sa très haute, très étroite, et très parfaite union à toute excellence d'être créé et créable?

« *Il n'y a donc que lui en lui* (2), il n'y a que son être essen-

Denys, d'essayer de rendre l'ineffable par des superlatifs ou des accumulations de synonymes qui n'ajoutent rien cependant. « Plus qu'essentielle unité » ne dit pas davantage au théologien qu'essentielle unité; mais le contemplatif espère faire entendre ainsi que l'unité essentielle en Dieu dépasse tout concept d'essence et d'unité. C'est ainsi que le Vénérable a dit, une ligne plus haut, « surétendue ». Le mystique éprouve le besoin d'employer d'autres mots pour parler de choses d'un ordre différent. L'analogie lui devient un tourment. Il se soulage comme il peut.

L'auteur déclare ici lui-même comment il faut interpréter les expressions hardies qu'il a employées pour rendre la réalité de la transformation. Il le répétera maintes fois : cette « union sans différence » laisse subsister « la différence infinie ». Le Vénérable est parfaitement orthodoxe dans ses envolées les plus sublimes; mais il faut bien nous garder d'isoler certaines expressions hyperboliques de leur contexte.

(1) C'est le « patiens divina » du grand Denys que notre Vénérable essaie de traduire. C'est la pure passivité; ce n'est pas que l'âme perde son libre arbitre, mais sa liberté consiste à subir cette divine opération à laquelle il lui est impossible de mettre du sien.

(2) Il ne peut y avoir en effet d'accident en Dieu, et même l'acte libre par lequel il crée et conserve ce qu'il a créé s'identifie réellement avec l'acte nécessaire par lequel Il s'aime éternellement. On ne peut admettre ici d'autre distinction qu'une distinction de raison, nullement antérieure à la considération de notre esprit.

tiel et sa suressentialité, et il n'y aura et n'y eut jamais aucun être créable, qui, nonobstant toute la jouissance compréhensive qu'il ait de Lui, en Lui, et par Lui, lui puisse être uni et conjoinct, sinon d'une infinie distance. Car s'il était et pouvait être autrement, cet être créé serait une substance divine et increée. Que si, par impossible, il pouvait arriver que quelque substance créée en approchât, par passion excessive d'union jouissante, au delà du degré et des bornes et limites de sa capacité créée, je dis en excessive abondance d'influence, ou bien en excessive destitution, au plus profond de l'esprit ; cette substance créée serait au même instant réduite à rien.

« Ainsi on peut facilement voir comme quoi Dieu, infiniment au dessus de ce qu'on peut dire ou concevoir, est différent en lui-même de toute créaturalité, en la substance infiniment abstraite, en laquelle il est et réside : se comprenant tout et totalement soi-même en nous-mêmes, sans nous et au delà de nous. Ce qu'il fait par la force active de son regard amoureux, ou pour mieux dire, de son continuel amour actif, qui va ravissant et agitant nos âmes, bien loin au delà de leur propre essence, et de toute essence créée. Car c'est son unité jouissante et oisive qui les ravit ainsi en sa plénitude superessentielle ; en laquelle, comme nous avons dit, il n'y a aucune distinction de Personnes (1), mais seulement toute Essence infiniment abstraite de tout ce qui est, de tout ce qui n'est pas, et de tout ce qui peut être. »

« En cet état l'âme se trouve toute autre qu'elle-même ; toute et totalement anticipée de chacune des Personnes distinctes, qui (comme nous avons dit) sortent à leur propre action béatifique, sans sortir de leur commun repos et jouissance possédée, et de cette leur et nôtre commune unité suressentielle (2).

(1) C'est-à-dire que l'essence divine n'est pas réellement distincte des Personnes, bien que celles-ci le soient entre elles.

(2) Cette unité qui nous est commune au sens où Notre-Seigneur l'a demandée à son Père dans sa prière après la Cène (Jean, XVII) est essentielle et suressentielle entre le Père et le Fils premier-né ; nous y participons dans la mesure où la grâce sanctifiante est une participation formelle et réelle de la nature divine commune aux trois Personnes.

Voilà que le Vénérable, dans sa sublime contemplation, nous introduit au cœur même du mystère de la Sainte Trinité, aux opé-

Toutefois leur repos personnel excède le nôtre, d'autant plus et d'une infinie distance, que leur nature, leur personnalité, et leur substance divine excèdent la créaturalité, et capacité de nos âmes, tant active que sur-active, tant passive que surpassive : Lesquelles néanmoins, parce qu'elles sont là consommées par une entière consommation de tout elles-mêmes, sont transformées en Dieu, bien loin au delà de tout ce que les hommes peuvent concevoir par ce nom, je dis même en leurs perceptions perçues, et en leurs imperceptions perçues.

« Voilà, à mon avis, en quoi la déiforme déification de la créature, qui a excédé toute créaturalité, est *différente* de la totale Déité, infiniment abstraite de tout ce qui est créé, non créé ou créable : si suressentiellement suressentiel, si suréminemment éminent qu'il puisse être : se connaissant et se comprenant toute elle-même en soi, par soi, et pour soi.

Ce que je dirai encore des âmes déifiées par transformation, en toutes les manières exprimées ci-dessus; c'est que ce qui me semble à présent procéder de leur vie propre, de leur propre action, et de leur passion, n'est que Dieu qui vit, agit, et patit en elles; dans l'essence duquel étant entièrement consommées, perdues, et totalement transformées, elles sont Dieu même au dessus de toute nominalité de Dieu, comme nous avons dit ci-dessus. De sorte que l'on peut dire, et on le doit croire, que ce que l'on désire et demande de telles âmes, est au même instant sans instant, fait et ordonné, non tant par

rations de laquelle l'âme participe dans la mesure de son degré de grâce, de sa transformation. Nous avons peine, il faut le reconnaître, à suivre le vol de l'aigle : ces pages paraîtront certainement bien obscures à un grand nombre de nos lecteurs. Saint Jean de la Croix, élevé à ses hauteurs, a peut-être été mieux avisé quand il a interrompu le commentaire de son Cantique au milieu de la strophe IV qui chante l'aspiration de Dieu dans l'âme : « J'hésitais à parler de cette aspiration de Dieu ; réflexion faite, je n'en parlerai décidément pas, parce que je vois, à n'en pas douter, que cela m'est impossible, et que cette faveur admirable, si j'en disais quelque chose, paraîtrait infiniment au-dessous de sa réalité. » (*Vive Flamme.*)

Faut-il regretter que l'humble convers ait été plus audacieux ou plus naïf que le Maître ? Non certes. Dans ce balbutiement presque inintelligible, on perçoit mieux que dans le silence la paralysie de la langue et de la pensée humaine en face de l'œuvre du « trop grand amour » dans les âmes.

elles, que divinement et de Dieu même (1); soit en action ou sur-action, soit en passion ou surpassion, soit en perception ou imperception, en l'ignorance ou par dessus l'ignorance. » (Cabinet mystique, ch. VIII.)

Il s'agit ici d'une vie unitive très élevée, rarement atteinte même par les âmes comptées parmi les plus parfaites (2). Le saint aveugle a bien soin de nous prévenir que « Dieu seul peut produire cet effet, et nul autre que Lui-même », et « que tous ceux qui pensent avoir atteint ce degré de

(1) Saint Jean de la Croix s'exprime absolument de la même façon (Cant., str. XXXIX).

Voici un petit trait charmant de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui illustrera cet enseignement : Une de ses Mères, étant venue la visiter pendant sa dernière maladie, lui rendait un léger service. « Que je serais heureuse, pensait-elle, si cet ange me disait : Au ciel, je vous rendrai cela ! » Au même instant la jeune malade, se tournant vers elle, lui dit : « Ma Mère, au ciel, je vous rendrai cela. » Dieu avait-il révélé à la petite Sainte la pensée de la Mère? Il n'y a pas lieu de le supposer ; mais Il avait exaucé le désir de la bonne ancienne, en mettant sur les lèvres de la sainte enfant ce mot de remercîment. Ce n'est pas là un fait extraordinaire, c'est une très simple manifestation de la vie mystique dans les âmes mues par l'Esprit-Saint. C'est cette vie-là, qu'encore novice, elle ambitionnait et comprenait si bien. Qu'on se souvienne de la visite qu'elle fit à Mère Geneviève et où elle reçut un conseil répondant à une douloureuse épreuve qu'elle n'avait pas eu le temps d'exposer : « Je voulus savoir quelle révélation Mère Geneviève avait eue, elle m'assura n'en avoir reçu aucune. Alors mon admiration fut plus grande encore, voyant à quel degré éminent Jésus vivait en son âme et la faisait agir et parler. Ah ! cette sainteté-là me paraît la plus vraie, la plus sainte ; c'est elle que je désire, car il ne s'y rencontre aucune illusion. »

(2) Pourquoi en parler? diront sans doute quelques lecteurs pris de vertige. N'est-ce pas du temps perdu ? N'y aurait-il qu'une âme à profiter de si hauts enseignements, à qui ces pages de l'aveugle auront découvert des horizons nouveaux et fait jaillir cet acte d'humilité et d'abandon qui attire les grâces suprêmes, nous estimerions bien employée la peine que nous avons prise à les écrire et pour vous, cher lecteur, bien récompensée la mortification que vous avez eue à les parcourir ; car une âme parvenue à ces hauteurs rend une gloire immense à Dieu ; et tous, nous nous élevons avec elle.

consommation simple dans le Simple n'y sont pas arrivés : attendu qu'une telle consommation n'est jamais entière et parfaite que par la totale nudité de son Sujet, ce qui est dire et comprendre choses grandes ». Aussi, à première lecture, est-on d'abord un peu surpris de voir qu'il est encore si souvent question, dans la suite de ce chapitre IX, « des croix et mortelles angoisses des soustractions divines », « des brouillards caligineux ». Il y est même parlé d'un « état purgatif ». Y aurait-il là contradiction avec ce qu'enseignent sainte Thérèse et saint Jean de la Croix? On sait que, pour eux, il n'y a plus place dans le « mariage spirituel » que pour une lumière sans couchant et une paix sans combat : c'est la glorieuse félicité de la victoire définitive. Contradiction apparente seulement. Rapportons-nous à ce que saint Jean de la Croix explique, dans la *Vive Flamme* (strophe I, vers III), du « *centre le plus profond* » :

« ..... Laissant donc de côté la signification vulgaire des mots « centre et profondeur », nous appelons ici le centre le plus profond de l'âme les extrêmes limites que peuvent atteindre son être, sa vertu, la force de son opération et de son mouvement. C'est ainsi que le feu et la pierre ont une vertu, un mouvement, une force naturelle pour parvenir au centre de leur sphère, qu'ils ne peuvent ni dépasser, ni manquer d'atteindre, à moins d'être arrêtés par quelque obstacle. Ne peut-on pas dire que la pierre est dans la terre comme dans son centre, parce qu'elle est dans la sphère de son activité et de son mouvement? Cependant, elle peut pénétrer plus avant encore jusqu'au milieu même de la terre, parce qu'elle a la force de descendre toujours et d'arriver jusque-là, si l'on fait disparaître les obstacles qu'elle rencontre devant elle. Enfin quand elle y sera parvenue, il ne lui restera plus de force propre pour se mouvoir, et nous dirons alors qu'elle a atteint le centre le plus profond.

« Or, Dieu est le centre de l'âme. Lorsque l'âme, selon toute la force de son être et de ses opérations, connaîtra Dieu parfaitement, l'aimera et en jouira pleinement et entièrement, elle sera arrivée au centre le plus profond qu'elle puisse atteindre en Lui. Avant d'avoir obtenu ce haut degré de perfection,..... à la vérité elle est dans son centre, puisqu'elle est en Dieu ; mais elle n'est pas dans son centre le plus profond, puisqu'elle peut aller plus loin. »

Rien n'est plus relatif que l'union de l'être créé avec l'Être incréé. Comme il s'agit de participer dans une mesure finie à un amour infini, il y aura des degrés comme à l'infini dans l'union. On se tromperait même en croyant qu'à tel degré d'amour est attachée pour toutes les âmes la faveur du mariage spirituel. Là, à ce niveau d'amour où une âme peut entrer dans le divin Sabbat, une autre âme commencera sa course de géant pour atteindre les sommets où il lui sera permis seulement d'en jouir. On pourrait appliquer à ces dernières âmes le verset du psaume « Fundamentum ejus in montis sanctis » (Ps. 87). Ce sont elles que Jean de Saint-Samson a en vue dans ce traité du « Cabinet mystique », et dans leur ascension il distingue trois étapes :

« Il y a trois états pour l'accomplissement et perfection de cette voie. Le premier est purgatif, le second illuminatif, et le troisième consommant. Mais il ne faut pas entendre ces états comme en la voie précédente (1) ; c'est tout autrement et *selon l'éminence de toute cette voie*. Le premier donc est lumineux et langoureux, ayant divers degrés pour sa perfection. Le second est lumineux et extatique, ayant aussi divers degrés d'illuminations ; par lesquels son sujet est profond illuminé, et extasié hors de soi et du créé, en abondance de saveur et

(1) Qu'on se garde bien de croire que la voie précédente est une voie purement ascétique. C'est celle dont le Vénérable nous a entretenus jusqu'ici, où l'effort actif de l'âme se joint à l'opération divine, en un mot, c'est tout le long stade qui précède la pleine passivité.

de délices. Et *par succession de temps et de degrés d'illuminations abyssales*, il est ravi en son Objet, pleinement perçu, comme de profondeur en profondeur, et d'abîme en abîme, avec des délices et des saveurs inexprimables. Quand donc telles perceptions sont réfuses, et totalement fondues en unité par-dessus la fécondité; alors l'état suprême et dernier de la consommation se commence, et arrive à sa perfection et accomplissement total, par les divers effets de Dieu, et par son action continuelle en l'âme, qui font divers degrés de suréminente élévation. L'esprit étant arrivé à cet état, est totalement consommé en son Objet béatifique, et jouissant de lui, et de son suprême repos, par-dessus toute la perception perçue et perceptible : ce qui est en effet et en vérité, *être simple dans le Simple et le Simple même*. »

Commentons brièvement ce texte, il importe de le bien entendre pour comprendre l'enchaînement, l'unité de la voie spirituelle de notre auteur. « Il y a trois états pour l'accomplissement et *perfection* de cette voie. » Quelle voie? Celle, bien sûr, dont il traite dans ce chapitre, celle de « la consommation du sujet en son Objet ». Le point de départ est déjà l'union mystique, même l'union mystique pleine au sens large du mot; il s'agit d'en atteindre l'ultime perfection. Il y aura comme trois modalités différentes à cette vie unitive : il parle de trois « états » : le premier purgatif, le second illuminatif, et le troisième « consommant ». Et pour que le lecteur peu attentif, peu averti, ne s'y trompe pas et ne pense pas que l'on revient en arrière en parlant d'un état purgatif, il a bien soin d'ajouter : « Mais il ne faut pas entendre ces états comme en la voie précédente : c'est *tout autrement* et selon l'éminence de *toute* cette voie. » La voie précédente, c'est la voie qui commence par la purification active du sens et s'achève par la purification passive de l'esprit : elle comprend ascèse et mystique. Celle dont il s'agit à présent est *toute* mystique, et qui plus est, totalement *passive*; « c'est la mys-

ticité même », dit le Vénérable. Le centre le plus profond de ces âmes d'élite est dans la « grande ténèbre » dont parle le pseudo-Denys ; non seulement elles ont dépassé tout le sensible, mais encore l'exercice naturel de leurs plus nobles facultés : l'union se fait dans la volonté plus souvent « en imperception qu'en perception » et dans l'intelligence « non par compréhension, mais par défaillance à sa compréhension ». Nous sommes là dans l'ineffable :

L'incompréhensibilité de Dieu est leur félicité.

« C'est en cela même que nous sommes satisfaits, et totalement contents en l'incompréhensibilité de notre actif Compréhenseur ; et ce nôtre repos jouissant est toujours désiré, quoiqu'on le possède. Que si nous le comprenions, il ne pourrait, ce me semble, jamais nous satisfaire, au contraire il nous serait tourné en continuelle inquiétude (1). La raison aucunement illuminée touche facilement cela. Mais tout ceci est tout autre, tant en sentiment qu'en profondeur de lumière, en l'abîme du Simple incréé, où le simple fond du simple créé est totalement englouti, et perdu à soi-même, approfondissant son simple fond originaire de plus en plus (2), et par une plus simple action proportionnée à l'éminence de son état et de son pou-

(1) Par la satiété que cette contemplation uniforme produirait. Tauler fait remarquer, dans son sermon pour le 1er dimanche après Noël, que « l'homme désire toujours savoir et il ne s'arrête jamais à ce qu'il sait ». Mais il en est tout autrement pour cette contemplation générale et obscure : plus notre active compréhension s'enveloppe d'obscurité, plus Dieu apparaît incompréhensible — donc infini et infiniment digne d'être aimé, — plus, par le fait même, Il est possédé par et dans l'amour. Si bien, que l'âme en vient à craindre que les ténèbres s'évanouissent et demande à Dieu qu'Il se cache davantage pour le posséder plus encore.

(2) Ce passage est profondément imprégné de Ruysbroeck : « La Trinité nous a créés à son image, d'après l'exemplaire éternel de nous-mêmes, qu'elle possédait dans son sein, avant que le monde fût... Or l'effort de la contemplation, c'est l'effort du contemplateur vers son type éternel. Volant de clartés en clartés, il aspire, les bras tendus, à rejoindre cet exemplaire incréé d'après lequel il a été créé. » (*Ornement des Noces spirituelles*, trad. Hello, p. 66 et sq.)

voir; et toutes ses délices sont de ce qu'il sait et voit que ce simple fond objectif et fruitif ne doit et ne peut jamais être compris ni atteint du simple créé consommé en Dieu. En cela consiste sa suprême félicité. » (ch. IX.)

Demandons maintenant à notre grand mystique ce que deviennent ces âmes élevées à ces hauteurs dans leurs rapports avec leurs frères. Ce chapitre IX renferme des précisions extrêmement intéressantes. Il nous montre ces âmes comme d'autres Moïses tantôt dérobées à tout regard humain dans le brouillard caligineux où elles s'entretiennent dans le secret avec Yahweh, ou bien descendant de la sainte montagne illuminées de toutes les splendeurs de la divine Sagesse.

Les âmes consommées en Dieu ne sont pas toujours en état d'être consultées.

« Il n'est pas toujours à propos de demander avis des choses plus importantes au fait de la souveraine discrétion, à ceux qui sont plus hautement illuminés; et ce, pour plusieurs raisons. La principale est que les choses dont il les faudrait consulter sont trop multipliées, soit par nécessité, soit autrement, dans les spéculations ou dans les choses extérieures, qui sont trop proches des sens, et qui abattent et éloïgnent trop l'esprit de la simple et abstraite lumière du discernement. Cela ferait qu'étant ainsi offusqués, abattus et ténébreux en eux-mêmes, et ne leur restant presque que l'effort du sens raisonnable, ils ne pourraient discerner les vérités plus intérieures, secrètes et lumineuses.

« Disons encore qu'il y a certains illuminés, qui sont tellement enveloppés de caliginosités obscures et ténébreuses, par l'opération de Dieu, duquel ils jouissent sans distinction en eux-mêmes, en sorte qu'ils sont tous ignorants des choses divines; soit pour n'en avoir guère entendu ni connu, soit pour les avoir oubliées et surpassées, par les efforts abstractifs de ce ravissant Esprit, sans qu'ils s'en soient presque aperçus. Ceux-ci n'ont rien qu'ils puissent communiquer à personne, et ne sauraient exprimer leur état.

« Ce que les directeurs ont à faire, c'est de les faire travailler aux vertus extérieures, et de leur donner dextrement parfois quelque coup de vive mortification qui atteigne leur fond. Ce moyen bien pratiqué pourra, par succession de temps, dissiper leurs épaisses ténèbres, et les illuminer en eux-mêmes, pour voir le degré de leur élévation.

Des âmes totalement excédées qui sont dans l'obscurité divine; et de celles qui sont passées de cette obscurité dans la très consommante lumière de Dieu.

« Pour le regard de ceux qui se sont totalement excédés à force d'aimer, et qui, par ce moyen, sont entrés aux brouillards caligineux de la très simple obscurité, simplement et absolument lumineuse à cause de l'abondance de la lumière versée en l'entendement, tant en moyen, que par-dessus le très simple moyen, et toutefois en moyen très simple, du tout exempt de science de moyen, qui par cette surabondance s'est trouvé comme tout à coup et sans y penser, tout obscurci et obténébré. Telles âmes assises en ce brouillard caligineux, obscurement illuminées, ne sont nullement propres, non plus que celles dont nous avons parlé ci-devant, à discerner et juger des lumières et vérités de qui que ce soit; d'autant qu'elles ne savent ce qu'elles font, ni où elles vont, ni ce qu'elles sont en leurs propres œuvres et conduites.

Elles sont enveloppées en ce brouillard très obscur, et gisent en ténèbres, autant inaptes à juger, sentir et discerner des notions, vérités et illuminations (dont elles ne sont touchées purement que par le dehors) comme elles sont inconnues à elles-mêmes en cette leur simple obscurité. Et même en cet état elles agissent indiscrètement et inconnuement (1), en la force de leur sens passionné, sans savoir où elles marchent, ni ce qu'elles font. Tandis qu'il en sera ainsi, elles n'auront autre joie ni satisfaction en elles-mêmes, et auront toujours assez d'afflictions sur leurs propres et ordinaires défauts. Elles auront

(1) Cela expliquerait certains états étranges qui déroutent dans la vie de quelques saints personnages comme Tauler, Monsieur Olier, le P. Surin et bien d'autres, qui, durant plusieurs années, paraissaient comme hors de leur sens.

même besoin tout ce temps-là pour le moins, et peut-être toute leur vie, d'une très sûre et lumineuse guide, qui prenne un soin spécial d'elles.

« Ce n'est pas mon dessein de me dilater plus amplement sur ce sujet. J'ai seulement voulu faire voir manifestement l'excellence de leur simple fond, et le bonheur de ces personnes, qui leur est inconnu : Lesquelles néanmoins ne doivent être consultées sur quoi que ce soit, à cause de leur propre indigence et impuissance à se connaître et se discerner elles-mêmes. Car pour l'ordinaire ces pauvres personnes sont dignes de très grande compassion.

« Mais ceux qui sont consommés, dans lesquels toutes les plus hautes, plus profondes, et plus simples lumières et manifestations sont tombées en un, par divers succès des illuminations ; et en qui ces illuminations ont enfin dissipé et éclairci le brouillard ; à l'obscurité duquel a succédé la très claire, très simple, et très consommante lumière ; ceux-là sont pour toujours amplement et profondément capables de tout voir, tout atteindre, tout juger, et d'illuminer autrui par l'exubérance de leur très simple et très efficace lumière : Laquelle, par sa simple fécondité, simplifie et dilate efficacement et simplement les fonds qui en sont touchés. Aussi leur est-elle versée par infusion pour ce même effet. »

Le Vénérable, parlant d'expérience, fait toutefois remarquer que tout ce que les mystiques peuvent communiquer ainsi des lumières reçues dans leur contemplation reste toujours bien au-dessous de ce qu'ils ont vu, compris : l'ineffable ne peut se rendre : « Mon secret est pour moi. »

« Mais comme leurs lumières se trouvent abondantes et simples au dedans poussant néanmoins ces effets lumineux au dehors par abondance de simples et fluantes paroles ; ils ne découvrent, ni ne font voir en leur abondance que le simple effet, et *non l'esprit de ces vérités*.

« Cela se fait ainsi pour l'ordinaire, d'autant que leurs lumières et vérités sont si grandes, qu'elles en sont même offusquées en certaine manière ne pouvant les exprimer comme ils les voient et ressentent, sinon seulement en leurs effets. Ces lumières sont plus aux sens et au dehors, qu'au

dedans et au profond de l'esprit ; et ces exubérances montrent assez que ces lumières sont sensibles par les effets de leurs simplifications. Ceux qui jouissent de leur simple et abstraite lumière *voient d'infiniment loin toutes telles lumières*, ainsi doucement écoulées aux autres, *comme effets d'une bien plus grande lumière dont ils jouissent en eux-mêmes* : Laquelle ils dilatent par paroles les plus significatives qu'ils peuvent, pour l'exprimer au dehors en son fond et en sa source. »

De la conversation toute divine des personnes illuminées.

« Il fait bon converser avec cette sorte d'esprits, spécialement quand ils sont extraordinairement touchés, tirés, et étendus par les lumineuses et divines influences, qui pour lors regorgent d'eux, sans quasi qu'ils s'en aperçoivent ; à cause de la grande facilité et simplification dont ils coulent à guise de flots, par leurs paroles très simples, très lumineuses, et illuminantes, lesquelles vont simplifiant ceux qui ont le bonheur de participer à ces divins torrents de délices.

« Mais on se doit bien donner de garde de les faire sortir aux paroles de longue haleine, quand ils sont aux croix et mortelles angoisses des soustractions divines. Car alors ils sont indigents et pour eux et pour les autres ; de sorte qu'autant de paroles qu'on les contraint de mettre en avant, ce leur sont autant de pointures mortelles. Que s'il faut par nécessité qu'ils parlent, il faudra qu'ils lisent quelque lumineuse et simple matière, afin d'être aucunement animés et facilités à discourir. Mais il ne faut pas qu'ils attachent leurs discours à une matière ; ainsi qu'ils se laissent emporter par diverses affections, à ce que l'Esprit de Dieu leur dictera, et où il les portera...

« Ceux aussi qui sont arrivés au brouillard caligineux, après avoir passé tous les degrés qui précèdent celui-ci, des illuminations divines infuses, et qu'ils vont regorgeant souvent d'eux-mêmes pour l'illumination des autres ; ceux-là ne peuvent en ce brouillard caligineux, ou en ce degré de suréminente illumination, désirer sortir au dehors ; d'autant qu'ils sont très doucement, simplement, et profondément tirés à l'unité surnaturelle de l'esprit, où leur œil simple est toujours également ouvert, pour toujours également voir en oisi-

veté et cessation d'action (1), par-dessus toutes formes et images, la lumière de l'esprit lumineux, versant toute lumière par divers degrés d'amour et d'illumination divine. Ceux-là, dis-je, ainsi profondément abstraits et ravis hors d'eux-mêmes au plus profond de l'esprit, ne désirent nullement sortir par extroversion, sous quelque prétexte que ce soit ; car les délices objectives de l'Essence divine, incessamment reçues et versées en leur entendement par la Sapience incréée du Fils, leur sont si douces et savoureuses, que les sorties hors de là leur sont des morts (2).

« Je ne veux pas dire que ceux qui sont arrivés à ce degré d'illumination, soient du tout destitués d'action (3), ni de moyen d'union, et de transformation : mais leur action et leur moyen sont si simples, si subtils, et si éloignés des sens, qu'il semble n'y en point avoir (4). Car il y a des degrés d'amour et d'illumination en ce divin Sabbat et repos, sans comparaison plus hauts que celui-ci; où les moyens et les actions entre Dieu et nous, sont entièrement supprimés. Ceux qui sont parvenus à ces degrés sont revêtus de Dieu même et de ses divines lumières, qui transforment toutes les puissances, l'esprit, et

(1) Il parle là de l'acte de contemplation réduit à sa plus grande simplification, dépassant toute activité des puissances. C'est la suprême passivité ; il ne faudrait pas se méprendre sur cette « oisiveté ». Il avait dit ailleurs (ch. XXIII du *Vrai Esprit du Carmel* : De l'amour divin) : « Les opérations de cette Sapience sont si multipliques, si simples, si uniques, et rendent l'esprit si agile à voler en son fond et de son fond en son objet, qu'on ne le saurait suffisamment exprimer. Elle est plus mobile en *l'unique simplicité* de ses opérations que tout ce qui est mobile dans les choses créées ; et cela fait qu'on n'est pas longtemps agi d'une même sorte. »

(2) C'est certainement ces contemplateurs qui peuvent quasi perpétuellement persévérer, sans effort, dans *l'acte* de leur contemplation — tant est forte l'attraction divine — que saint Jean de la Croix avait en vue, quand il disait que c'était un crime de les retirer de leur solitude pour les livrer à l'action (Cf. *Cant.*, str. XXIX).

(3) Il ne s'agit pas d'action extérieure, mais d'action intérieure, est-il besoin de le dire ? Remarquons encore une fois comme Jean de Saint-Samson redoute le quiétisme ! Selon lui, bien courts sont les moments de *complète* passivité, à moins d'être favorisé habituellement de la suprême contemplation qui se fait sans aucun « moyen ».

(4) Il ne faut donc pas que, par crainte de quiétisme, ces âmes dont la contemplation est si simple veuillent en prendre conscience avec effort et inquiétude.

l'essence même de l'Ame beaucoup mieux que les précédents degrés d'illumination. Elles les transforment, dis-je, en Dieu, qui est le très pur centre, le repos unique et toute la félicité de tous les esprits illuminés, tant en la grâce que dans la gloire. »

Nous nous sommes peut-être étendu trop longuement sur les obscurités et les souffrances qui peuvent se rencontrer jusque dans ces états de consommation si profonde, mais il était juste de souligner cette note caractéristique des écrits du Vénérable. Il ne se sépare d'ailleurs en rien de l'enseignement traditionnel qui baigne dans la paix immuable les sommets de la vie mystique. Son dernier chapitre du *Cabinet mystique* est consacré à chanter la félicité dont jouissent les âmes saintes dès ici-bas. Nous devons nous borner à ce seul paragraphe :

Que l'âme consommée en Dieu jouit d'un vrai Paradis, nonobstant toutes les misères de la vie présente.

« Dieu, nonobstant une infinité de misères qui nous environnent, est la cause de notre Paradis ici-bas ; en ce qu'il est, en ce qu'il possède, en ce qu'il fait en soi-même et pour soi-même : qui est sa totale et infinie félicité. Quand il voudrait que jamais nous ne le possédassions autrement, que nous le possédons à présent dans notre totale transfusion en toute son étendue divine ; nous serions par cela même en notre Paradis en tous événements. Car la félicité des Bienheureux ne consiste pas seulement dans la gloire et félicité dont ils jouissent, le voyant et le comprenant tout lui-même : leur félicité souveraine et principale est l'infinie félicité de Dieu, dont ils jouissent en inondation et dégorgement de son amour consommé envers eux. Par ce moyen il les élève, et les revêt de sa même gloire et félicité ; par laquelle ils le comprennent en très grande faim, et en très pleine satiété, sans contrariété quelconque. De leur amour, de leur science, et de leur joie, résultent toutes les raisons de l'amour essentiel et glorieux, en plénitude de clarté et de joie accidentelle, en eux : et tout cela prend la source

interminable de Dieu même, et de toute l'influence éternelle de ses infinies communications glorieuses, consommant par cela même qu'il opère amoureusement et glorieusement en eux, la gloire de chacun d'eux, de moment à autre, et à l'infini. D'où se fait que chaque bienheureux possède la joie et la gloire de tous les autres, et en jouit comme de la sienne propre, en très divers et différents degrés, conformément à la charité qu'il aura eue envers Dieu ici-bas. »

***

Sur ces hauteurs, restons-nous dans la ligne du développement normal de la grâce sanctifiante, dite des vertus et des dons, ou bien sommes-nous dans une voie extraordinaire?

Maintes fois, avec le Vénérable Jean de Saint-Samson, nous avons répété que ces cimes de la vie spirituelle *étaient rarement atteintes*, elles touchent le ciel. A ces âmes « tout esprit », il ne manque que la lumière de gloire pour contempler l'essence divine « *sicuti est* » — ; cette lumière est incompatible avec la vie d'ici-bas : « Nul ne peut voir Dieu sans mourir » (Exode, XXXIII, 20). Mais, quelle que soit l'éminence de cette voie unitive, il ne nous a jamais laissé entendre qu'elle était à proprement parler *extraordinaire de droit* (1). Nous avons atteint un culmen, mais d'étapes en étapes; le point terminus correspond parfaite-

(1) Toutefois, elle comporte souvent — mais toujours transitoirement — des lumières surnaturelles spéciales qui relèvent de la lumière prophétique (Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 45 et q. 172, a. 4, ad 1^{um}). Il peut même y avoir parfois une certaine union transitoire du contemplatif avec le Verbe de Dieu, union qui sera habituelle dans l'éternité. Cela est extraordinaire, mais ne constitue pas le fond de cet état. C'est à titre d'additions que ces grâces extraordinaires sont accordées. Ce qui est renforcé habituellement, c'est la lumière infuse, générale, obscure, qui a produit une plus grande impression d'ineffabilité, bref, ce que nous avons toujours donné comme principe essentiel de la contemplation mystique.

ment au point de départ. Nous n'avons jamais quitté la voie des vertus et des dons, c'est l'action combinée de l'effort de l'âme et de son divin Moteur qui ont conduit là. Quand, tout à l'heure, nous avons parlé de « voie plus excellente », nous n'avons pas voulu dire : voie spécifiquement différente. Jamais il n'a été question que de degrés, d'étapes. Nous en trouvons la preuve dans la manière dont notre grand mystique termine son sublime chapitre IX du *Cabinet mystique* que nous venons d'analyser rapidement.

Disposition pour entrer dans la vie de l'esprit.

« La disposition à cela est d'être si profondément tiré au dedans de soi-même, qu'on soit comme privé de l'usage de ses sens, et comme mort entièrement à iceux, se sentant autant éloigné de leurs objets, que si on en était à cent lieues loin. *Mais avant d'y parvenir*, il faut avoir passé l'activité naturelle des sens intérieurs à force d'amour pur; et avoir uni à l'esprit le sens commun, la fantaisie, l'estimative, l'imagination, et l'intellective même : tout cela étant destitué d'action, et changé en vrai et simple amour divin, toujours élevé par une vive activité en son Objet. Cela ainsi vigoureusement pratiqué, l'âme appuyée sur son Bien-Aimé, *arrivera jusqu'au dernier degré de son action*, sans s'en apercevoir, pour là expirer en Dieu (1). »

Et un peu plus haut, il avait dit plus catégoriquement encore :

Pour entrer en cette si haute et suprême vie d'esprit, il faut avoir surpassé presque innombrables degrés, qui consistent tous en une parfaite purgation, illumination, et union : car ces choses sont comme les fondements de tous les sous-entendus degrés.

(1) Là seulement est la complète passivité dans l'état mystique.

Le Vénérable pouvait-il affirmer plus nettement l'unité de la voie spirituelle? Au chapitre VII de l'Aspiration, quand il nous annonçait cette voie plus excellente dont il devait traiter dans son « Cabinet mystique », il disait :

« Ainsi toutes choses sont au-dessous de ceci, par manière de dire, encore *qu'il y ait une voie et une vie incomparablement plus haute*. Mais n'importe : celle-ci, qui est la vie d'amour amoureusement pratiquée, est très sûre, et très profitable, très haute, et très élevée : et *sa fin est une disposition à l'autre*. »

Conclurons-nous de là que Jean de Saint-Samson prétend amener toutes les âmes à ces bienheureuses cimes, et leur imputera-t-il à péché — si j'ose parler ainsi — le fait de n'y pas arriver? Non, bien sûr. Il sait faire la part des jugements secrets de Dieu et des responsabilités de la liberté humaine. Sa doctrine ne confond point l'appel général et éloigné avec l'appel individuel et prochain; elle est parfaitement sage et mesurée. Il vaut la peine de l'étudier de près, car elle sera extrêmement profitable aux âmes en les stimulant d'une part, et en les tenant dans l'abandon et l'humilité de l'autre.

Qu'il soit dans la nature même de Dieu de se communiquer — « le bien est diffusif de soi », dit saint Thomas — et que cette diffusion soit tout à fait libre et gratuite, n'obéissant à d'autres lois que celle de sa souveraine Sagesse, nul n'en fut plus profondément convaincu que notre saint aveugle. Voici comment il s'en explique au chapitre XV du *Vrai Esprit du Carmel* intitulé : « De l'amour de Dieu et de ses divers effets et degrés » :

Le cœur humain, stérile de soi, est rendu fécond par l'amour et par la sapience divine.

« Tout ainsi que le soleil fait diversement ses effets sur la

terre, à proportion qu'il en est proche ou éloigné, afin de la rendre féconde pour le bien des hommes; ainsi le divin soleil de justice ne manque point de produire les effets de son amour dans les hommes, les uns plus tard, et aux autres plus tôt, et en un différent degré, selon qu'il trouve la terre de leur cœur, diversement disposée à cela par la grâce. La saveur et l'expérience que nous avons de cette vérité nous est très délicieuse; et c'est en cette manière que nous pénétrons tous les effets de cet amour, lesquels il ne produit dans les hommes, que pour les enrichir de plus en plus de sa grâce, les élevant en lui, et leur découvrant sa beauté et ses vives splendeurs, afin de les rendre parfaitement amoureux de lui-même : dont la vue et le goût éternel leur cause tout bien, et les porte jusques aux ravissements.

« Par ces fréquents effets et ces divins succès, ils dépouillent le vieil homme, et se revêtent du nouveau, qui est divin en eux et qui les rend divins en lui : et cela se fait selon divers degrés de grâce et selon la profonde lumière qu'ils ont reçue, par le merveilleux écoulement de la divine Sapience, qui féconde ces terres spirituelles de ses dignes et abondantes productions, et y fait une grande diversité de prodiges. Elle les produit, dis-je, non par nécessité, mais extraordinairement par pure libéralité et *néanmoins en qui il lui plaît*, non qu'elle ne se communique suffisamment à tous : *mais elle ne le fait avec profusion qu'à certaines personnes, et encore en divers degrés.* Cela fait que les plus avantagés demeurent éperduement épris de son amour; lequel les remplit et les ravit tellement à soi, qu'ils lui sont dorénavant très étroitement unis pour jamais : et la créature qui possède ce bien, le trouve si délicieux, qu'elle en demeure éternellement de plus en plus étonnée. »

C'est clair : Dieu appelle qui Il veut et dans la mesure où Il le veut; quand Il le veut; et, si nulle âme n'est exclue de ses largesses, certaines les reçoivent plus abondamment. On retrouve les mêmes pensées au début du chapitre XVII : « les industries de l'âme et les conduites que Dieu tient sur elle pour l'élever à l'état d'amour pur », mais il insiste sur celle-ci : Dieu trouve sa plus grande gloire dans la déification de ses créatures. Il est donc de notre devoir de

tendre à l'union transformante, assignée comme terme de l'amour et de la sainteté; nous devons la désirer et la demander :

« Dieu éternel et infini ayant résolu de toute éternité de sortir hors de soi, sans toutefois sortir, a produit par cet écoulement, et par cette féconde sortie, une infinité d'effets en la bonté et en l'amour de soi-même, et de son incompréhensible excellence ; créant selon ses divines et éternelles idées, tout ce grand monde, tant visible et inférieur, que supérieur et invisible. C'est cet univers qui manifeste évidemment l'incompréhensible bonté, amour, et perfection de son Auteur, de son origine, et de son principe, spécialement les Anges et les hommes qui accomplissent et perfectionnent cet ouvrage; ou pour mieux dire, qui en sont l'accomplissement et la perfection : Car si tout ce qui est du monde inférieur est si admirable, qu'il montre évidemment par ses propriétés visibles et par ses effets, l'excellence de son Auteur, combien le même Créateur de ce grand tout s'est-il montré plus admirable dans ces invisibles substances, dans leur existence, conservation et perfection, en l'état de grâce et de nature? Ce sentiment présupposé, il est facile d'admirer par amour profond, voire excessivement profond, l'amour et la bonté de l'amour et de la bonté même, en sa propre source, qui est Dieu éternel et infini.

« Or, cet amour étant un en son essence éternelle, est multiplié en ses effets de création, de conservation, et de rédemption; et tout autrement en ceux-ci, tant à l'égard des élus, qu'à l'égard des purement appelés (1). Effets qu'il produit par son exubérante grâce, qui va sortant de la vive source de sa divine bonté, désireuse de se communiquer ; *mais qui paraissent bien plus amplement dans la consommation de son ouvrage*, joignant par participation l'effet à sa propre cause, c'est-à-dire, la créature intelligente, à son divin et amoureux Objet. Cela étant ainsi, cet amour et cette infinie bonté ne peut et ne se veut récompenser, que par une bonté et amour réciproque, et par une imitation vive, ardente, et continuelle, qui ne s'alentisse jamais dans son action vigoureuse, en son désir, et en son appétit, même dans ses plus langoureuses, pénibles et angoisseuses détresses.

(1) Il résume là d'un mot le grand mystère de la prédestination d'après les principes thomistes.

« On prendra donc à tâche cet exercice d'amour, y réduisant le corps et le sens, en sorte qu'ils soient incessamment tirés, si faire se peut, au plus pur et profond de l'esprit. Il faut s'enflammer incessamment à cette pratique d'amour, et imiter au plus près de notre pouvoir l'amour et la bonté excessive de notre Auteur, qui est Dieu : lequel par de si plantureuses communications de soi-même, nous a hautement déifiés en sa similitude, *et qui ne peut désirer moins pour nous, que cette ressemblance et déification.* »

Pourquoi, par une fausse humilité, arrêterais-je l'élan de mon désir, puisque la divine Miséricorde ne m'a pas posé de limites? J'aurai donc toujours la bouche ouverte vers elle, plein de reconnaissance pour ce que déjà j'ai reçu, et paisible dans les retardements par lesquels elle éprouve mon espérance. L'amour pur exige cet abandon dans l'espérance, cette soumission dans le désir et la demande. Aussi le Vénérable a-t-il beaucoup insisté pour que jamais l'inquiétude, le retour sur soi ne viennent altérer la pureté du désir aspirant à son divin Objet :

« Ceux qui ne sauraient vivre si parfaitement, pourront tendre à ceci le mieux qu'il leur sera possible : se renonçant et se résignant à être privés de ce qu'ils ne peuvent avoir. *Cette profonde vertu n'est pas donnée de Dieu à tous, mais à qui il lui plaît.* Celui-là est assez Saint en quelque façon qui tend à ceci de toutes ses forces, tant d'esprit que de corps; et qui vit au plus près de ceci, qu'il lui est possible, *sans penser ni à saint ni à sainteté, quant à soi.* Et quoiqu'il ne pénètre pas si avant en cette région si éloignée, qu'il fasse son mieux. Marchant toujours par ce chemin, sans s'arrêter, il parviendra au lieu que Dieu lui a déterminé de toute éternité, chérissant le plus et le total de ceux qui sont vraiment saints et meilleurs à son respect. » (ch. VIII du *Vrai Esprit du Carmel.*)

Oh! la consolante, la sûre doctrine, où l'humilité et la magnanimité, le désir ardent et le plein abandon font harmonie! Dans le chapitre VII : « De la connaissance de soi-

même et de l'humilité; premier fondement de la vie spirituelle », j'ai retrouvé l'équivalent :

« Si ce que je dis ici de l'humilité et de l'amour perfectif, est trop haut et trop perdu pour ceux à qui j'adresse ce traité, ce n'est pas pour leur montrer ce qu'ils sont présentement, mais ce qu'ils peuvent être, moyennant l'amour infini de Dieu, et le leur réciproque. *Cependant, si peu élevés qu'ils soient, ils doivent être contents, et néanmoins faire leur possible pour aspirer de toutes leurs forces à la perfection; sans avoir égard, quant à eux, s'ils sont en haut ou bas degré de sainteté. Le désir de Dieu les doit toujours faire avancer, sans demeurer arrêté en un état : afin qu'il n'y ait rien en eux que Dieu non seulement n'accepte, mais encore, qu'il ne consomme vivement, tôt ou tard, au feu de son amour infini, jusqu'à ce qu'ils soient totalement perdus en lui.*

« Or la sapience divine, dans ses voies et dans ses degrés, a un ordre qui ne doit pas être surpassé : on ne doit jamais monter du dernier lieu qu'on n'en soit importunément sollicité par son ardent amour (1) : agissant ainsi on agit sûrement. Car Dieu ne veut point le désordre, si tôt que l'amour est pleinement possesseur de l'âme et du cœur, tout désordre en est banni : et partant, afin que l'ordre soit gardé, l'amour doit être mutuel entre Dieu et la créature, prenant garde d'être toujours en la vie de son Objet amoureux, et non en la sienne propre. Ne vous étonnez donc pas, mes frères, si je vous montre et vous dis beaucoup. Commencez dans l'ordre des pratiques auxquelles on vous introduit; et si Dieu vous porte au delà par ses infusions sensibles, laissez-vous conduire à vos Directeurs selon ses divins attraits.

« Vos Directeurs ne vous nuiront jamais dans les voies de Dieu, d'autant qu'ils ne vous conduiront pas par leurs propres industries; sachant que quoiqu'ils travaillent beaucoup pour votre édification, *leur travail est totalement inutile, si la Sapience ne s'écoule en vous par son rayon fort et unique, si elle ne bâtit votre maison, ou plutôt la sienne en vous* (2); et si vous ne passez

(1) On retrouve là les sages conseils de la séraphique Thérèse qui exige que l'on ne cherche pas à entrer plus avant dans les demeures du château sans y être sollicité par son Seigneur (cf. *Château*, 4e D., ch. II et III).

(2) Nous avons souligné cette réflexion du sage directeur, car il y

en elle par l'amoureuse ardeur de vos désirs enflammés et continuels. Il faut chercher, non de loin, mais essentiellement, les voies qui conduisent à cette sagesse ; et plus vous vous comporterez ainsi, plus tôt passerez-vous en son amoureuse région, la goûtant en elle-même. » (ch. VII du *Vrai Esprit du Carmel.*)

Cet enseignement est corroboré par celui de la *Montée du Carmel* : Si *l'ascèse* y est si sévère, si la mortification que le Saint exige est si grande que quelques-uns sont tentés de la trouver excessive, c'est qu'il s'adresse à des âmes déjà illuminées par « le rayon vivifique » ; la compénétration de la mystique et de l'ascèse est très intime. Ordinairement, on ne va pas loin dans l'ascèse sans mystique, et la réciproque est encore plus vraie. Aussi Jean de Saint-Samson ne laisse-t-il pas ignorer à son disciple que si Dieu est maître de ses dons, il les départit ordinairement dans la mesure où l'on s'y dispose et selon que l'on sup-

revient souvent. Il tient pour impossible de s'élever bien haut dans la pratique des vertus si les dons du Saint-Esprit n'interviennent pas ; nous avons eu lieu de l'affirmer quand nous avons traité de l'humilité et de l'amour : la mystique est nécessaire à la perfection de l'ascèse. Et c'est encore une raison qui milite pour l'unité de la voie spirituelle. Nul ne court au chemin de la sainteté, s'il n'a d'abord été tiré par une touche mystique, une grâce opérante qui a déterminé un élan généreux, qui a « enrouté » vers les cimes, pour parler le langage de notre siècle. Voici un passage que je me suis empressé de noter quand je lisais le ch. XI du « Vrai Esprit du Carmel » intitulé « De l'abnégation ou renonciation. »

« A la vérité lorsqu'il (l'homme) agit par voie d'entendement, la volonté s'y joint, par une suite naturelle ; et parfois ces deux puissances sont tirées de Dieu. Mais supposé qu'il n'y ait en elles *aucun attouchement*, l'homme demeure gisant à terre, cherchant sa consolation dans les sens et dans les créatures, souvent même jusqu'au plaisir illicite ; faute de vouloir mourir renoncé, pour l'amour et le bon plaisir de Dieu. Car il faut que pour connaître et aimer Dieu, nos *puissances soient élevées par lui*, selon l'ordre qu'il tient ordinairement pour cela dans les hommes spirituels : *et la seule foi selon le simple degré des hommes du commun, ne leur donnera jamais de force à suffire pour cela.* »

porte avec plus de foi et de confiance, plus de vaillance les purifications passives. Il ne lui dissimule pas que c'est parce que très peu ont le courage de mourir à tout que si peu arrivent à la plénitude de la vie de l'esprit :

« Quiconque par défaut de répondre de tout soi à son infini Objet, se recourbe, et se répand à soi et aux créatures fait injure notable à Dieu, l'empêchant de nous transformer et déifier en lui *selon son infini désir*. » (ch. xv.)

« Or, le plutôt que l'âme se perdra en se renonçant, plutôt elle sera accomplie, et rendue digne de la jouissance de son Bien-Aimé, qui la possédera au tout de Lui-même, comme sa très Déiforme Épouse, avec une joie et un plaisir grand et immense, vu la jouissance qu'elle a de tout lui en son total, et en sa totale Déiformité. » (ch. ix.)

« Pour arriver heureusement en cette transfusion en Dieu, il faut que toute la créature soit perdue à son vivre, à son sentir, à son savoir, à son pouvoir et à son mourir. » (ch. xiii du *Vrai Esprit du Carmel*)...

« ... Il y a infiniment de quoi s'émerveiller et admirer la force de l'amoureuse activité de Dieu à fondre et à convertir totalement en soi ceux qui lui ont voulu sans réserve, répondre à tout soi, tant en la vie qu'en la mort. Mais à quoi bon montrer ceci aux hommes? à peine veulent-ils jamais passer la région des sens, et veulent toujours voir sur quoi se reposer. Aussi ceux-là n'entreront-ils jamais aux secrets de la science mystique, encore qu'ils aient l'entendement et la mémoire pleins de telle science lue et entendue, voire même souverainement goûtée lorsqu'ils étaient fidèles : ce qui n'a duré que jusqu'à ce qu'on les ait voulu excéder. Car alors, leur étant demandé par équivalence, s'ils voulaient mourir en l'amour et pour l'amour, ils ont dit librement et franchement que non ; et que, comme il s'agissait d'extrême perfection, ils ne croyaient pas y être obligés. » (ch. xiii : « Des morts plus subtiles et plus spirituelles que l'âme doit souffrir constamment en cette voie mystique. »)

Que de fois, en lisant les œuvres du saint aveugle, nous avons cru entendre la parole de Notre-Seigneur : « Combien est étroite la porte, et combien resserrée la voie qui

conduit à la vie, et qu'il en est peu qui la trouvent! » (Matth., VII, 14). Nous ne multiplierons pas ici les citations, puisque nous avons précédemment appuyé fortement sur cette vérité si importante en traitant de la mortification, de l'humilité et de l'amour pur (1). Nous devions pourtant la rappeler ici pour expliquer comment ce qui *de droit est dans l'ordre* devient malheureusement extraordinaire *de fait*.

*
* *

D'où vient qu'une doctrine si évangélique, si consolante et si sûre, trouve tant de contradicteurs? Pourquoi tant de défiance contre la mystique? C'est qu'il y a erreur, malentendu, confusion dans les mots *mystique* et *passif*. Déjà plusieurs fois, au cours de cette étude sur Jean de Saint-Samson, nous y avons fait allusion. Qu'il nous soit permis, en terminant, de mettre les choses bien au point, d'après les principes du Vénérable.

Voici comment il définit la théologie mystique : « *Ce n'est autre chose que Dieu ineffablement perçu.* » Il faudrait écrire cette définition en gros caractères et la graver profondément dans les mémoires. On arriverait peut-être alors à se comprendre. Si l'on voit les éléments constitutifs de la vie mystique dans les espèces infuses impresses, dans les visions et les révélations, les paroles intérieures, avec raison, on devra se mettre en garde, car l'illusion arrive vite en tout cela; mais justement, Jean de Saint-Samson, tout comme saint Jean de la Croix, apprend à dépasser ces faveurs, et non seulement l'image, mais l'idée, pour ne s'arrêter qu'à *l'Objet ineffablement perçu*. Il ne fait cas que de « l'amour qui s'ignore à force de s'être surpassé », que des « notions perdues », que de cette contemplation

(1) Cf. les articles d'avril, mai, octobre 1925.

qui se fait « plus par imperception que par perception », c'est-à-dire de cette idée obscure, générale, qui commence avec la nuit passive du sens selon saint Jean de la Croix et arrive à sa perfection dans ces « touches substantielles » dont il est parlé au ch. XXIV, l. II, de *la Montée du Carmel* (1) et la « grande ténèbre » de l'Aréopagite.

Voilà l'essence de la théologie mystique, où ni l'imagination ni le démon ne peuvent intervenir, Dieu seul pouvant produire cette lumière et cet amour infus dans l'âme qui y est d'ailleurs disposée par sa « vacuité », pour employer l'expression chère au Vénérable. Les lumières distinctes fournies par le don d'intelligence peuvent être projetées sur ce fond très simple de foi obscure, d'admirables communications peuvent être faites à l'âme dans l'extase par mode de visions et révélations, tout cela ne changera pas le fond de l'union mystique, tout fait de l'amoureuse obscurité qu'a produite en elle le don de Sagesse. *Dieu ineffablement perçu*, voilà la grande formule, base de toute la doctrine mystique de Jean de Saint-Samson comme de saint Jean de la Croix. Voilà la vraie tradition mystique du Carmel. Voilà l'idéal poursuivi par l'enfant de la Vierge, « Sedes Sapientiae ».

Le danger d'illuminisme écarté, nous allons tomber peut-être dans le quiétisme, le nirvâna du boudhisme? Non certes : Jean de Saint-Samson se garde bien de confondre, comme le font bon nombre de nos contemporains, mysticité et passivité, et moins encore passivité et inaction. Disons d'abord que la pleine passivité des mystiques a toujours à poser l'acte libre d'accepter l'emprise de Dieu sur elle. De plus, cette pleine passivité est le point culminant d'une pauvre activité humaine, c'est l'exercice le plus parfait de l'intelligence et de la volonté de la créature, c'est

(1) Trad. Hoornaert, p. 183.

en cela que ses facultés se rapprochent le plus du divin Exemplaire en qui repos et action s'identifient. Mais avant d'arriver à ce culmen, où elle a épuisé toutes les ressources de son activité, l'âme a passé par des degrés innombrables où passivité et activité sont mélangées à doses différentes.

Si l'état mystique commence, selon nous, avec la voie illuminative, avec la purification passive du sens, autrement dit, avec l'impuissance de méditer comme autrefois se produisant conjointement avec le recueillement passif (1), il serait absurde d'en conclure que l'âme n'a plus désormais qu'à recevoir.

Pour Jean de Saint-Samson, c'est alors, tout au contraire, que « son action forte, vigoureuse, active », commence, c'est alors surtout qu'elle apprend à « aimer à ses dépens » (2). Nous n'avons reçu en quelque sorte le « Don de Dieu », l'attouchement divin, que pour donner davantage du nôtre. Nous avons déjà vu, en traitant de l'Oraison d'aspiration, comment notre mystique entendait qu'on unisse l'action de ses puissances à l'opération des dons dans la contemplation. Il généralise cet enseignement. Jamais dans les ascensions de l'âme « en l'escalier d'amour » il ne sépare ce double effet de la Cause Première et de la Cause seconde, et il a pu intituler son ch. XIII du *Vrai Esprit du Carmel* : « les industries de l'âme et les conduites que Dieu tient sur elle, pour l'élever à l'état d'amour pur ». Dans ce chapitre, il dit, entre autres choses :

« Il est tout manifeste que Dieu opère en nous selon la qua-

(1) Cf. sainte Thérèse, *Château*, 4e D., ch. III.

(2) C'est ainsi que l'entend saint Jean de la Croix. C'est aux âmes entrées dans la voie illuminative, qui ont déjà subi la nuit passive des sens, qu'il adresse ses conseils de si totale abnégation, de si grande humilité et mortification dans la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*.

lité de nos exercices. S'ils sont vifs, ardents et continuels, *il se communique à proportion de notre ardeur et de notre activité* : et alors ses influences divines sont si fréquentes et si abondantes, que l'âme, *conformément à son activité*, se trouve entièrement ornée de toutes les vertus, *et des sept dons du Saint-Esprit*, sans qu'elle s'en aperçoive, par manière de dire. »

Voyez cette concordance de l'activité de l'âme et des sept dons du Saint Esprit !

Dans le chapitre xvi du même traité, intitulé : « De l'amour pur et de son excellence au plus haut point de son état actif », qu'il adresse à des âmes déjà très avancées dans les voies mystiques, il apprend à donner cette correspondance généreuse, délicate, à la motion divine. Il veut qu'elle soit « passive en action ». L'expression est bien trouvée. Voici comment il termine le chapitre intitulant le paragraphe « *Avis importants* » :

« ..... Aussi l'amour actuel est cause de l'amour ; et l'augmente jusques au dernier point de sa perfection, conforme à cet état. Mais avant que cela soit, il faut de nécessité que ceux qui ne sont pas arrivés là, travaillent purement aux vertus pour l'amour, c'est-à-dire pour Dieu ; jusqu'à ce qu'ils en aient acquis les habitudes et les solides désirs, pour les mettre en pratique en toute occasion. J'avertis donc qu'en cet état *il faut toujours agir quand il sera possible*, s'animant avec industrie à inventer et découvrir des moyens affectueux pour s'entretenir et s'unir avec Dieu. Cela rend l'esprit fécond en excitations amoureuses, simples et familières ; et fait qu'il ne se relâche jamais aux moindres dissemblances d'avec Dieu, en ses affections, mouvements et paroles. » (ch. xvi.)

Il n'est peut-être pas d'auteur mystique qui ait plus usé du mot *actif*. Si j'osais employer cette expression familière, je dirais qu'il l'emploie à tort et à travers. Si bien qu'il pourrait donner le change à un lecteur superficiel. C'est ainsi qu'il dira « fidélité active » pour fidélité géné-

reuse (1) ; il l'emploie même quand il parle des effets de la grâce opérante :

« Pendant cet effet d'amour et de délices, elle agit si simplement, si intimement, et si secrètement, en ses opétations, que dans ce jeu d'amour simple, et simplement actif, elle semble être sans action, et à peine saurait-on exprimer cette expérience, sinon grossièrement et bassement, et d'une manière très éloignée de la perfection de cette jouissance objective, affective, et effective, de l'un et de l'autre Amant. » (ch. XVII.)

Ici le mot *actif* n'est nullement opposé à *infus* ; il s'agit de l'amour en acte; nous restons dans le domaine mystique. C'est ainsi qu'il a dit déjà au chapitre XVI :

« De là on voit qu'en ce degré d'amour pur, les âmes doivent être ferventes et actives pour se tirer au dedans, afin de n'être jamais oisives si peu que ce soit. On voit combien elles doivent frayer et dépenser pour répondre par amour à leur Époux : et pour mieux dire, qu'elles doivent y employer toutes leurs forces, et y parvenir par leur entière consommation au feu de l'amour divin, lequel les dévorera et les engloutira pour les transformer en soi, moyennant leur réciproque fidélité.

Je ne veux point m'étendre davantage sur l'excellence de cet état actif, me contentant d'en avoir montré nuement et à découvert l'esprit et le fond. Je l'ai montré en son éminence, lorsqu'il est acquis par un esprit amoureux, fidèlement actif; il faut maintenant que je le montre en ses principes et commencements, par la pratique desquels, on le puisse acquérir en sa souveraine perfection, telle que nous l'avons réduite et manifestée, avec ce qui appartient à la nudité simple, vacuité et stérilité de cet état. »

Il recommande à son disciple — nous l'avons vu en étudiant l'oraison d'aspiration — de ne jamais être longtemps au sein de sa douce quiétude et de son enténèbrement et sécheresse sans poser un acte formel des lèvres

(1) Cf. ch. VIII du *Vrai Esprit du Carmel.*

ou du cœur, d'envoyer au moins une « œillade » au Bien-Aimé; il ne parle « d'oisiveté simple » que dans « le Cabinet mystique », alors qu'il traite d'une contemplation suréminente excessivement rare — rarissime —, alors l'âme y est bien forcée, puisque, selon le mot de saint Jean de la Croix, « l'âme trouve l'opération de ses facultés toute faite dans la sainte Trinité » (*Cant.*, Str. xxxix). Déjà au chapitre ix du *Vrai Esprit du Carmel*, en traitant de l'Humilité, il avait écrit :

« Alors ces âmes sont arrêtées par dessus toute chose en l'éternelle contemplation et fruition de leur bien objectif, duquel elles sont entièrement surcomblées en leur total, par dessus la distinction et très uniformes, très unes et très uniques en leurs opérations, plutôt passives qu'actives; *mais passives en action* : ce que ceux de cet état seulement peuvent comprendre. C'est ici qu'il n'y a plus rien de la créature, à cause du Tout infini, qui est et existe par soi-même. Mais nous dégageant du fin fond de cette mer, il faut nous y replonger moins profondément, en sorte que nous n'y soyons pas entièrement perdus.

« Je dis donc que c'est l'amour qui met en acte les habitudes des vertus, et les fait être même chose avec lui, sans qu'il y ait plus de distinction entre lui et elles dans l'état actif, et bien moins encore dans l'état passif. Mais plusieurs seront autant éloignés de me pouvoir comprendre, qu'ils le sont de cet état très haut et très perdu. Car c'est ici une science mystique, dont l'excellence et la fruition profonde, large, simple, et très unique n'appartient qu'à celui qui est dessus l'escalier d'amour, et qui le monte très activement : et ce qu'il doit faire, c'est de se rendre digne de toujours monter plus haut, se laissant emporter sans résistance au mouvement impétueux de son amoureux Objet. »

Mais peut-être nulle part ailleurs la distinction et l'association du passif et de l'actif n'apparaissent mieux que dans la page suivante du chapitre iii, intitulé « Ce que c'est qu'être vrai et parfait religieux » :

« Quant à vous, mes Frères, il faut que vous tâchiez de

devenir éternels en vérité de pratique, dans la vue et *science expérimentale de l'Éternité* en la même Éternité. *Pour parvenir là, il faut fluer en Dieu activement et sans cesse, de toute l'action de vos puissances : moyennant laquelle vous soyez ravis et tirés totalement en cette étendue éternelle.* Là, vous serez rendus simples et immobiles, sans réflexion ni divisions quelconque; pour heureusement consacrer votre vie aux morts qui se présentent incessamment à l'âme qui désire témoigner sa fidélité à Dieu, en s'efforçant de fluer sans cesse en lui, pour y demeurer fixement et totalement immobile, et lui adhérer éternellement. Car, en lui, elle est éternelle, pourvu que sans rabaissement et recourbement de sa part, elle ne se divertisse et ne se divise pas de son suprême Objet : ce qui d'éternelle, la rendrait temporelle, s'il y avait désunion, ou même amoindrissement de sa parfaite et entière union avec lui. *Or, cette union se fait par les fréquents attouchements de Dieu, avec une savoureuse expériencee* conforme à la dilatation du sujet en son objet, d'une manière toute divine et du tout admirable. Vérité qui excède totalement la capacité, la compréhension et l'expression du sens. — Au reste *les habitudes acquises* (1) de cela, si elles sont activement pratiquées, augmentent beaucoup la noblesse, l'excellence et l'éminence de cet état, d'une plus haute et profonde atteinte que l'on ne saurait exprimer. C'est en cette exercitation continuelle et ardente, que consiste notre souverain bien en cette vie, si nous allons à Dieu par action et par sentiments totalement déiformes : conformément à ce que

(1) Il faut faire pour le mot *acquis* la même remarque que pour le mot *actif*. Parfois, il l'oppose à infus, c'est ainsi qu'il parlera « des habitudes infuses et acquises de toutes les vertus » ; mais d'autres fois, le mot *acquis* aura simplement celui de possédé, quand bien même l'âme l'aurait *reçu* par infusion. C'est ainsi qu'il dira en parlant des âmes grandement illluminées : « Elles tiennent en toutes choses et toujours le milieu, tant en elles-mêmes qu'aux autres, ce qui est beaucoup dire ; car cela présuppose une grande lumière *acquise* ». Ici le mot *acquise* désigne une lumière infuse à l'état d'*habitus*. C'est dans le même sens qu'il dira au ch. VII de l'aspiration : « J'avoue que cela suppose beaucoup de degrés : mais partout où est l'amour, là aussi toutes les raisons de l'amour... Si bien que plus l'amour est acquis, il contient aussi plus éminemment en soi les raisons de tout ce qui a rapport à la chose aimée. » Nous n'insistons pas davantage dans cet article, puisque nous l'avons fait si

nous sommes déjà, ou à ce à quoi nous devons tendre. C'est pourquoi *il faut que nous conservions cet état en son intégrité et pureté, par notre fidélité active*; par laquelle nous aspirions incessamment et d'une façon déiforme à cette Éternité objective, en laquelle nous sommes coéternels, non seulement en idée, et selon un être idéal (1), mais encore, en certaine manière, selon nous et quant à nous, en notre temporalité, je veux dire selon nos puissances temporelles sorties de ce fond simple et éternel qui est en nous, et en qui nous sommes et devons être *reflués et recoulés* par le concours de notre vive, ardente, simple et continuelle action : et cela, tant en vivant là dedans, tous perdus à nous-mêmes, pour tout faire et agir au dehors, qu'en mourant continuellement, pour pâtir au dedans, destitués de tous dons sensiblement écoulés de cette même Éternité, renonçant à notre propre bien au même moment qu'il nous est communiqué, et le faisant refluer à son éternelle source et principe. En effet nous nous sacrifions totalement à Dieu selon qu'il désire de nous, conformément à l'éminence de notre degré *acquis* (2).

« La vérité pratique de ceci, est la vraie vie, et heureux ceux qui en ont fait expérience. Ce qui se donne ici à goûter et savourer, et par conséquent à contempler, n'est rien moins que Dieu même, tout plein et comblé de son amour et de sa gloire, jusqu'à regorger ses divines délices, pour remplir tout l'être créé, d'amour, de gloire et de lumière en l'éternité de goût, de saveur et de jouissance en lui-même. C'est alors que l'esprit créé se trouve hautement et profondément arrivé à sa divine similitude, et que par affluence de grâce il a ce bonheur de pouvoir atteindre la possession de ce bien incréé, pour en jouir comme à pleines voiles, en éternité sans éternité (3), et

longuement dans les articles précédents sur l'oraison d'aspiration. C'est d'ailleurs un point d'une extrême importance. Qui n'admet pas cela n'a pas encore trouvé la clef pour ouvrir saint Jean de la Croix, il ne fait que rester dans la lettre sans en pouvoir saisir l'esprit (cf. articles de janvier et février 1926).

(1) Pour l'intelligence de ce passage que le lecteur veuille bien se rapporter à la note 2 de la p. 153. Cf. *La sortie de l'Esprit*, œuvres choisies de Ruysbroeck, trad. Hello, p. 66 et sq.

(2) Degré où nous sommes établis moyennant la grâce opérante et coopérante et notre générosité.

(3) C'est-à-dire que tout en étant encore sur la terre — donc sans

en déiformité déiforme, appétant à jamais le Paradis de Dieu, en la totale satiété de son appétit bienheureux en Dieu. C'est de là que s'écoule continuellement la même plénitude de satiété, pour tous ceux qui sont capables de la possession et jouissance de cet unique Objet; lequel s'écoulant ainsi en effet de communication, ou de grâce, ou de gloire, transforme les âmes en soi-même d'une très profonde et ineffable manière. »

Nous avons donné largement l'extrait, afin que le lecteur se rende compte par lui-même qu'il s'agit bien d'état mystique dans la pensée de l'auteur. Nous marchons vers la passivité complète, mais nous y marchons par des voies sûres où l'illusion, ni le quiétisme ne sont à craindre. Prévenant les objections qu'on pourrait lui faire ou les fausses interprétations, le Vénérable ajoute un paragraphe qu'il intitule : « *Ceci ne tend pas à l'oisiveté d'esprit, mais à l'action* », dont voici les premières lignes :

« Ceux qui liront ceci, pourraient penser que mon but et mon intention fût de tirer l'âme religieuse par dessus l'action et le sentiment. Mais non : Mon but et ma prétention est seulement de tirer la créature à être divine et éternelle en désir, et en appétit actif. *Je la veux pousser à une vive action continuellement pratiquée*, qui la rende totalement éloignée et abstraite de tout le créé, et de tous événements bons ou mauvais, pour être aucunement perdue en cette immense Essence. »

C'est ainsi que déjà dans ce chapitre III — donc, tout au début de son traité sur « le Vrai Esprit du Carmel » — le saint aveugle nous avait fait entrevoir les cimes que nous avons essayé d'esquisser dans cet article et qu'il nous fait contempler plus à loisir au chapitre X du « Cabinet mystique ». Là, oui, c'est la pleine passivité; l'âme n'a plus

éternité — cette contemplation si haute fait goûter quelque chose de la paix et de la félicité de la bienheureuse éternité ; ces âmes traversent les fluctuations de cette vie terrestre comme fixées dans l'Immuable.

rien à fournir, elle a tout donné : « tout a cédé à la consommante action de l'amour », « le flux de la divine Sagesse » a tout englouti de ses puissances actives; et c'est en pleine vie de Dieu qu'est désormais son activité. Mais voulez-vous savoir quels sont les *seuls* conviés à ce banquet divin, à cette totale passivité? Écoutez encore Jean de Saint-Samson — c'est par là qu'il termine son sublime chapitre « de la Consommation du Sujet en son Objet » :

1er degré de la théologie mystique.

« Le premier est une vocation interne (1), ressentie d'en haut, animant et aiguillonnant l'âme qui la ressent, à avoir toutes choses créées en nulle estime, et surtout soi-même; désirant pour jamais être la fable et le jouet de tout le monde. Ceux qui, quelque progrès qu'il leur semblât avoir fait en la vie de l'esprit, ne voudraient pas s'exposer, même publiquement, à telle pratique, se doivent croire autant éloignés de ce premier degré, que leurs sentiments et désirs y répugnent.

2e Degré.

« Le 2e degré est une perpétuelle horreur du moindre péché véniel, voire de la moindre imperfection, continuellement ressentie en soi-même : car ne s'anéantir qu'en spéculation, et en connaissance (à quoi on parvient facilement par la seule nature) est autant s'éloigner de Dieu, qu'on s'en pense approcher.

3e Degré.

« De ce 3e degré fidèlement pratiqué procède l'indifférence, dont la continuelle pratique fait que l'on vit, et que l'on meurt en temps et en éternité, en la manière qu'il plaît à Dieu, par l'entière soumission de soi-même à ses supérieurs, et à toute humaine créature, pour se laisser mouvoir et tirer par eux comme ils voudront; étant du tout mort et insensible à soi-même, et victorieux de tous ses appétits en continuel, pénible et très intérieur combat; savoir de la propre sagesse,

(1) Notons-le encore une fois : A la racine de tout, il y a la motion divine, l'appel individuel ; aucune nouvelle ascension possible pour l'âme sans cette vocation d'en haut.

du propre jugement, des propres complaisances, et de toutes autres propriétés, qui dominent pour l'ordinaire dans les personnes purement raisonnables.....

4e Degré.

« Cette indifférence dont nous parlons présuppose la prompte et entière exécution de la volonté de Dieu, tant en agissant, qu'en pâtissant et mourant, avec une vraie et parfaite résignation, *qui doit être acquise à force de violence faite à soi-même, avec une forte et raide activité.*

5e Degré

« De l'indifférence procède l'exercice de toutes les vertus, tant au dehors quand l'occasion s'en présente, qu'au dedans, par actes magnanimes et vigoureux, sans toutefois se persuader de les avoir acquises. Ce qui est fort facile à croire au fond vigoureux en amour qui ne sait ce que c'est que réfléchir sur soi ni sur autrui : ainsi sans cesse vigoureusement agir et pâtir en Dieu, par actuelle renonciation de soi, jusqu'à consommer chair et sang. Si on n'est arrivé à ce point on ne peut dire avoir acquis quelque chose de l'esprit. »

Voilà comment nous entendons la distinction entre l'appel général et éloigné et l'appel individuel et prochain à la vie mystique — comment nous comprenons l'unité de la vie spirituelle.

Bien *une*, puisque jusqu'au terme le sublime mystique a parlé de « violence à soi-même » et de « raide activité ». Ascèse et mystique — activité et passivité — tout s'est non seulement suivi, enchaîné, mais compénétré, si je puis m'exprimer ainsi.

Encore une fois, je me permets de poser le problème avec un grand désir d'une solution d'entente : Cette voie *une*, comment l'appellerons-nous?

Si je ne puis lui donner le nom de mystique dès que Dieu nous apparaît sur le chemin pour nous conduire

comme par la main, à quelle borne milliaire attacher l'étiquette? Tout au bout du chemin, quand Dieu est devenu *toute* notre activité? Mais n'est-ce pas ignorer trop longtemps la présence de notre divin Guide, faire trop peu de cas — dans notre vocabulaire au moins — de son Don septiforme.

Si cette voie est mystique, est-elle spécifiquement différente de cette voie d'enfance spirituelle que l'Église vient d'exalter dans la glorification de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus? « *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* : Ceux-là sont enfants de Dieu qui sont mus par l'Esprit de Dieu » (Rom. VIII, 14). Enfant de Dieu, elle le fut à un titre spécial, la chère petite Sainte, qui trouvait tant de charmes à appeler Dieu son *Père*. Mue par l'Esprit de Dieu? Qui en douterait? Demandons-le d'ailleurs à elle-même. Pendant sa dernière maladie elle fait cette grande confidence : « Je n'ai jamais pu rien faire toute seule. » Se fût-il agi du secours général, nécessaire à tous pour poser un acte méritoire? Cela allait de soi, il n'y avait pas de secret à livrer. Elle n'affirmait rien moins alors que le secours spécial de l'Hôte divin qui depuis l'âge de trois ans la soutenait si bien que jamais, avoua-t-elle ingénument, elle ne refusa rien au bon Dieu. Plus explicite est-elle encore, quand elle dit à une novice émerveillée de son héroïque abandon : « Je n'ai pas toujours su faire cela, mais le bon Dieu *m'a prise et m'a mise là.* » Au reste, n'avait-elle pas depuis longtemps fait cette prière : « Je veux que Jésus s'empare de mes facultés de telle sorte que je ne fasse plus d'actions humaines et personnelles, mais des actions toutes divines, inspirées et dirigées par l'Esprit d'amour. »

Alors, notre petite sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus serait-elle de la même lignée que notre V. Jean de Saint

Samson, serait-elle le dernier témoin de notre tradition mystique? Oui, bien sûr. C'est le même Esprit qui les a enseignés tous deux ; et tous deux nous ont redit les mêmes secrets d'amour pur, mais en des langages différents.

« Je vous bénis, mon Père, Seigneur du Ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages, et de ce que vous les avez révélées aux petits » (Matth., xi, 25).

F. Jérôme de la Mère de Dieu,
c. d.

Un archevêque dominicain au Concile de Trente :

Dom BARTHÉLEMY DES MARTYRS

(1514-1590)

Le XVI^e^ siècle est un siècle de faste quasi universel : l'amour de la grandeur, qui a tout fait à la cour des rois pour le développement des arts, a envahi la cour des papes, où son action a été plus contestable. Il est admis qu'un évêque, un archevêque, à plus forte raison un cardinal, qui est un prince de l'Église, doit, comme on dit, voir grand, dépenser sans compter pour bâtir des églises, relever des monastères, fonder des institutions savantes ou charitables, et même pour son train de maison particulier. Il ne peut décemment se passer ni d'un palais immense, ni d'une ou plusieurs maisons de campagne, ni de carrosses somptueux, ni d'une table abondante, ni d'un nombreux domestique, ni de vases sacrés rutilants de pierreries. Cette richesse, chez le ministre d'un Dieu pauvre, ne choque pas l'opinion publique ; son absence surprendrait, scandaliserait presque. Telle est la mentalité de l'époque. Ce faste ecclésiastique, légitime jusqu'à un certain point, dégénère vite en abus, entraînant chez beaucoup de prélats, avec l'abandon de leur diocèse, une participation plus dangereuse qu'utile à la vie des cours et quelquefois des camps.

Le concile de Trente, dans son vaste programme, avait

placé au premier plan la réforme du clergé, indispensable prélude à la réforme des fidèles, réforme soutenue surtout par le saint cardinal Borromée, archevêque de Milan, et son émule, dom Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga : tous deux, avant de donner des conseils, donnaient l'exemple et, assidus à leur résidence, étaient des modèles d'humilité, de pauvreté, de mortification. Le monde, sans les comprendre, se sentait impressionné par le caractère évangélique de leur attitude. C'est en grande partie à eux que l'Église a dû la contre-réforme, c'est-à-dire la répression d'abus incontestables dont l'hérésie, — luthérienne d'abord, calviniste ensuite, — se prévalait, au nom d'une morale austère, pour dénigrer l'Église et l'avilir aux yeux des peuples. C'est du concile de Trente qu'est partie la grande rénovation ecclésiastique d'où sont sortis les saints de la fin du XVI^e^ siècle et du début du XVII^e^. Dom Barthélemy des Martyrs a donc exercé une influence capitale qui n'a pas été limitée à sa génération; il est une grande figure de l'Ordre de Saint-Dominique, un type accompli en qui l'action extérieure reçoit sa vie de la prière et de l'étude (1).

*
* *

Né à Lisbonne en 1514, il se sentit attiré vers les Dominicains par la sévérité de leur règle jointe à la profondeur de leur enseignement. Un novice de quatorze ans nous fait sourire et nous sommes tentés de le prendre pour un

(1) Sa biographie a été écrite, sur des notes prises de son vivant, par le P. Louis de Grenade et continuée par le P. de Souza (Viana, 1619); ses œuvres, écrites en portugais, ont été imprimées à Rome, en 2 vol. in-folio, par Fr. Malachie d'Inquimbert, évêque de Carpentras, et traduites en latin par le P. Quétif (Rome, 1727).

gamin; mais il faut faire la part de la race et du climat dans la formation de cette nature précoce, sans oublier que la Providence disposait tout en vue de l'avenir. Le novice de quatorze ans passa par la série des épreuves coutumières, études, examens, grades théologiques, qui firent de lui un Frère Prêcheur achevé. Puis il enseigna pendant vingt ans ce que l'Ordre lui avait appris.

Sa réputation ayant franchi les murs du couvent de la Batalha, il fut appelé à la cour qui siégeait à Evora, afin de former aux sciences sacrées dom Antonio, un fils du roi, qui se destinait, ou plutôt que son père destinait, à l'Église. A ce prince, on adjoignit six jeunes religieux de la Compagnie de Jésus. Tandis qu'un si grand nombre d'ecclésiastiques se disputaient l'honneur d'être admis dans l'entourage royal, l'austère Dominicain se sentit profondément dépaysé. Comme saint Bernard, il implorait l'assistance de ses frères en religion et leur disait : « Me voici semblable à cette chimère des fables, composée de parties disparates, n'étant ni ecclésiastique, ni laïque, car il y a longtemps que je ne suis plus religieux, bien que j'en porte encore l'habit. »

Le séjour de Dom Barthélemy à la cour dura environ deux ans, et lorsque ses obligations eurent pris fin, il rentra avec bonheur dans son couvent.

Bientôt nommé prieur de Bemfica, il se dévoua tout entier à sa charge qu'il exerça avec sévérité, estimant témoigner par là à ses frères une charité infiniment plus grande que s'il avait fermé les yeux sur leurs imperfections. Cette sévérité était acceptée volontiers par tous, tant à cause de la douceur dont elle était tempérée que parce qu'elle faisait appel aux principes surnaturels et commandait au nom de Dieu : « Il disait à ses religieux qu'il ne les exhorterait pas particulièrement à garder avec soin la gra-

vité et la modestie dans leurs regards, dans leur démarche et dans leurs paroles, mais seulement à avoir toujours Dieu présent et à lui rendre dans leur cœur un culte et une adoration spirituels. Car ces vertus extérieures, ajoutait-il, ont leurs racines dans le fond de l'âme, et lorsque le dedans sera bien réglé, le dehors se réglera de lui-même. »

Sa sévérité se portait surtout sur le chapitre de la pauvreté. A l'exemple de son Père saint Dominique, il craignait la peste engendrée dans les âmes par des bâtiments conventuels trop somptueux; l'expérience lui avait appris les maux sans nombre que les dettes amènent dans les communautés : la tentation devient forte, alors, de flatter les gens du monde pour en obtenir des aumônes et de témoigner plus d'égard, dans l'admission des novices, à une belle fortune qu'à une bonne vocation.

Louis de Grenade, ami et biographe de dom Barthélemy, en nous parlant de sa dévotion toute spéciale envers la sainte Eucharistie, nous apprend des particularités curieuses sur ses dispositions, dispositions un peu différentes de celles de la majorité des prêtres pieux d'aujourd'hui, dispositions louées cependant par Louis de Grenade, dont personne ne contestera la compétence en matière de spiritualité. De telles divergences, lorsqu'elles se maintiennent dans les bornes édictées par l'Église, ne sont qu'une preuve de plus de la sainte liberté des enfants de Dieu :

« Il passait à dessein un jour de la semaine sans dire la messe, pour renouveler ainsi la mémoire de la crainte et du respect qui sont dus à ce sacrement redoutable et adorable tout ensemble..... Ceci nous fait voir combien a été humble et sincère la vénération que ce saint homme avait pour Jésus-Christ résidant en ce mystère, puisque encore que sa vie fût si pure et les exercices de sa pénitence et de

sa charité continuels, il croyait néanmoins devoir se priver, et quand il fut archevêque priver son peuple, durant quelques jours, de la consolation et du fruit qu'il aurait pu tirer de ses sacrifices, pour imprimer dans le cœur des autres, et dans le sien propre, cette frayeur respectueuse qui est due à ce mystère.

« Dom Barthélemy trouvait par expérience que le petit intervalle auquel il n'offrait pas le saint sacrifice lui servait beaucoup pour lui en imprimer une plus profonde vénération, et lorsqu'il montait à l'autel le jour suivant, il y apportait un esprit tout nouveau, et tout le monde remarquait par sa ferveur extraordinaire que la privation volontaire de cette divine manne avait redoublé sa dévotion et ses désirs. » Telle était la pratique du prieur de Bemfica. On pourrait lui opposer celle de saint Dominique qui édifiait ses contemporains en disant la messe tous les jours, de saint Vincent Ferrier qui, tous les jours également, chantait la grand'messe. Par contre, le bienheureux Ambroise de Sienne a été loué par ses biographes de ce que, dans son humilité, il s'abstenait souvent d'offrir le saint sacrifice, et, lorsqu'il s'y décidait, c'était à une heure ultra-matinale, ou dans une chapelle écartée, afin que nul ne fût témoin d'un acte aussi sublime accompli par le misérable pécheur qu'il croyait être.

Au milieu du XVI^e^ siècle, le Portugal était gouverné par la reine Catherine, veuve du roi Jean III et sœur de l'empereur Charles-Quint. Elle était régente pour son petit-fils Sébastien I^er^ et donnait sur le trône l'exemple de toutes les vertus. Le sceptre lui pesait; elle aurait désiré finir ses jours dans un monastère, mais le devoir l'attachait à la cour; du moins, elle cherchait à se rapprocher de la perfection et avait pris pour son confesseur le vénérable Père Louis de Grenade. Celui-ci, bien qu'Espagnol de naissance, faisait partie de la province de Portugal et y

avait été élu provincial en 1557. La reine jeta les yeux sur lui pour l'archevêché de Braga, qui se trouvait vacant. C'était une situation considérable par les revenus qui y étaient annexés et les charges de cour qu'elle comportait; un grand nombre d'ecclésiastiques souhaitaient se la voir attribuer, peut-être sans se sentir résolus à tout le dévouement qu'entraînerait le fardeau d'un diocèse longtemps négligé et tombé dans une honteuse décadence. Malgré les pressantes sollicitations de la reine, Louis de Grenade ne crut pas que Dieu l'appelait à l'épiscopat. Aussitôt que son refus devint connu, les compétiteurs eurent beau jeu : chacun ne rêvait plus que d'être archevêque de Braga, et il va sans dire que tous s'en jugeaient dignes.

Cependant la reine, puisqu'elle ne pouvait obtenir l'assentiment du candidat de son choix, ne voulut en accepter un autre que de la main de celui-ci. Il désigna son ami, le prieur de Bemfica, et reçut de Catherine cette admirable réponse :

« ... Je souhaiterais que durant ma vie les évêques de Portugal fussent immortels, afin de n'avoir aucun évêché à donner. C'est bien assez que je réponde de ma personne et de tout l'État, sans me rendre responsable du salut des âmes. Il me suffit que vous m'assuriez que dom Barthélemy est très digne de cette charge. Envoyez-le-moi, afin que je la lui donne. Les grands de ma cour s'en offenseront tant qu'ils voudront; je crains plus la colère de Dieu que la leur, car il est mon juge, et non pas eux. »

Si le provincial avait trouvé de bonnes raisons de se soustraire à l'épiscopat, le prieur en trouva bien davantage. Sa résistance fut acharnée, jusqu'à ce que, ayant reçu de son provincial le précepte formel d'accepter, il n'eut plus qu'à se soumettre. L'étiquette exigeait qu'il vînt présenter à la reine des remerciements pour une nomination généralement regardée comme une faveur insigne. Il y vint,

en effet, mais, loin de lui exprimer un contentement qu'il n'éprouvait pas, il lui dit :

« — Je prie Dieu, Madame, de vous pardonner un choix dont je crains qu'il ne vous demande un jour un compte terrible. »

« — Et moi, lui répondit-elle, si je n'ai point de compte à rendre à Dieu plus difficile que celui-là, je suis assurée de mourir dans une grande paix. »

*
* *

Devenu archevêque de Braga, dom Barthélemy ne cessa pas d'être Dominicain, et Dominicain très observant. Il continua à porter son pauvre habit de laine blanche, sous lequel se cachait un cilice, sans qu'aucune représentation pût avoir raison de sa fermeté. Délaissant les vastes appartements de son palais, il s'attribua une chambre de dimensions restreintes pour y faire porter ce qu'il appelait son lit : c'était un assemblage de planches si étroit et si court qu'il ne pouvait, avec sa haute stature, ni s'y allonger, ni s'y retourner. Au grand scandale des officiers de sa maison, il ne tolérait que les repas les plus simples, et encore fallait-il qu'avant de le servir son majordome prélevât pour les pauvres la moitié de chacun des plats, de sorte que, sans qu'il y parût, l'archevêque jeûnait tous les jours.

Il se levait à trois heures du matin, et, jusqu'à huit, s'adonnait à la prière et à l'étude ; puis il célébrait la messe ou la faisait célébrer devant lui par un de ses chapelains qui, tous, étaient ses frères en religion. Après la messe, il ouvrait l'audience générale où les pauvres étaient admis en premier. Car, seigneur temporel aussi bien que spirituel, il avait à connaître, par lui-même ou par d'autres, de tous les litiges, de tous les dénis de justice, de tous les

méfaits, sauf les grands crimes réservés à la juridiction royale. Le repas de midi à peine terminé, les audiences et l'expédition des affaires reprenaient jusqu'au soir. La nuit venue, dom Barthélemy mettait de côté tous les soucis de l'administration et se retirait dans la solitude pour s'entretenir avec Dieu jusqu'à une heure avancée.

Ses domestiques, peu nombreux, n'étaient guère que pour le service de ses chapelains; quant à son écurie, elle ne contenait qu'une mule dont il ne se servait presque jamais et seulement lorsque, dans ses visites pastorales, il avait à parcourir des pays de montagnes.

Ces visites, il les considérait comme son devoir le plus impérieux; pour rien au monde il ne se serait reposé sur qui que ce fût de l'examen de la moindre chapelle ou de la prédication dans le moindre hameau. Les paysans les plus rustauds avaient les préférences de son cœur, et, voyageant sans apparat, il était à même d'engager la conversation dans les champs, pour leur parler de Dieu, et de partager sous leur misérable toit leur misérable nourriture.

Un jour qu'il marchait seul, en avant, par un temps très froid, dans une région montagneuse, il rencontra un petit berger, insuffisamment vêtu, qui gardait quelques brebis, et il s'étonnait que l'enfant ne se réfugiât pas dans une caverne qui était proche :

« — Je ne le puis, Monseigneur, lui répondit celui-ci, car si je cessais un instant ma surveillance, je risquerais que le loup n'emportât une brebis, ou le renard un agneau, et je serais bien grondé et battu par mon père qui est à la maison. »

L'archevêque, sans pousser plus loin, attendit d'être rejoint par ceux de sa suite auxquels il montra l'enfant en disant : « Tenez, quelques-uns d'entre vous se plaignent que nous en faisons trop; pourtant, nous en faisons moins

que ce petit berger. Il n'a soin que des bêtes, et nous des âmes. Il veille contre les loups, et nous contre les démons. Il travaille pour son père dont il craint d'être battu et espère un peu de pain, et nous pour plaire à Dieu dont nous attendons le paradis. Dieu, mes frères, nous envoie cet enfant afin que son exemple nous parle et que sa patience nous confonde. »

L'assiduité que dom Barthélemy apportait à la visite de son troupeau lui fit bientôt mesurer le nombre et la gravité des plaies dont il était infecté. La pire de toutes était l'ignorance, et les autres procédaient de celle-là. Un seul exemple suffira : il n'était pas rare de trouver dans les campagnes des paroisses où prêtres et fidèles croyaient fermement que *la Sainte Trinité est la sœur de la Sainte Vierge!* La création d'un séminaire s'imposait, du moins de ce à quoi nous donnerions aujourd'hui ce nom, car, de séminaire à proprement parler, il n'en existait encore nulle part : il était réservé au concile de Trente d'en décréter l'institution, à dom Barthélemy de la développer dans son diocèse. Mais, dès avant le concile, il avait fait réunir auprès de sa demeure l'élite des candidats du sanctuaire, pauvre élite bien inférieure en qualité si la quantité ne manquait pas! L'instruire de la doctrine chrétienne ne suffisait pas au saint archevêque ; il tenait à ce que ses clercs fussent formés à la vie intérieure, innovation qui était loin de rallier tous les suffrages, tant elle était peu comprise. Sa conviction était que toute tentative de sanctification du peuple serait vaine aussi longtemps qu'on n'aurait pas réformé le clergé, et que la réforme du clergé demeurerait vaine à son tour aussi longtemps qu'on ne lui aurait pas fortement inculqué l'esprit de prière et de pénitence.

Comme un grand nombre de curés étaient incapables d'instruire leurs paroissiens dont ils étaient les émules en

ignorance, l'archevêque rédigea lui-même un catéchisme court, clair et substantiel, suivi de quelques homélies sur les principales fêtes de l'année, et obligea les ecclésiastiques ayant charge d'âmes d'en lire publiquement un chapitre tous les dimanches à la messe. Dans les nombreuses institutions charitables qu'il fonda, il donna le premier rang à l'instruction religieuse, regardant ce pain de l'âme comme plus nécessaire encore que la nourriture matérielle. En cela, il se montrait le véritable fils de saint Dominique, profondément imbu, à l'exemple de son bienheureux Père, de la passion de la Vérité et du zèle du salut des âmes.

Il se disait *le premier médecin de quatorze cents hôpitaux*, c'est-à-dire de chacune des paroisses de son diocèse. Il ajoutait que chaque hôpital était pourvu d'un médecin ordinaire en la personne du curé, et que, néanmoins, lui, en sa qualité de médecin principal, avait la surintendance de tous; qu'il était obligé de s'informer si les malades étaient exactement visités et d'enseigner aux autres médecins par son exemple le prix de la moindre âme commise à leurs soins.

*
* *

La manière dont l'archevêque de Braga en usait envers les pécheurs scandaleux était plutôt, avouons-le, ce que nous appellerions la manière forte. Elle était conforme aux mœurs du temps. Nul ne se fût avisé de trouver intempestif que le premier pasteur du diocèse, — il était aussi, ne l'oublions pas, seigneur et justicier, — adressât de vertes remontrances ou infligeât des réparations publiques à ceux qui outrageaient publiquement les lois de la morale, lois également du royaume.

En revanche, les confesseurs qui, pour la plupart, appartenaient au clergé ignorant dont nous avons parlé,

loin d'imiter les exemples de fermeté qu'ils recevaient de leur archevêque, avaient grandement égard à la qualité des pénitents : ils adulaient les riches et craignaient les puissants. Pour s'en faire bien venir, ils fermaient les yeux sur leurs désordres, quand ils n'en étaient pas complices. En même temps, par l'aberration la plus étrange, il eût été malséant de ne pas faire ses pâques : les absolutions s'accordaient alors avec la plus effrayante facilité, et sans promesse de changement de vie. Voici les avis que dom Barthélemy adressait à ceux qui administraient le sacrement de Pénitence :

« Nous exhortons tous les confesseurs à agir avec un parfait désintéressement et une liberté incorruptible à l'égard de leurs pénitents. Qu'ils se gardent bien de les épargner par aucune considération humaine et qu'ils ne prétendent d'eux autre chose que leur salut. Ce sont des prédicateurs secrets qui dispensent en particulier la parole divine et qui peuvent gagner beaucoup d'âmes à Dieu s'ils ne pensent qu'à leur procurer une véritable guérison et s'ils savent s'acquitter dignement de leur ministère. »

« Nous ne devons point, dit-il encore, dans son livre, le *Stimulus Pastorum*, agir avec une indulgence molle à l'égard des pécheurs, selon que saint Ambroise nous le recommande sur ces paroles du psaume : « Ayez pitié de moi selon votre parole. » Encore qu'il soit très nécessaire, dit ce saint, d'avoir dans l'Église des entrailles de miséricorde, on y doit néanmoins observer très exactement la règle de la justice, de peur que celui qui a été séparé de la participation des mystères n'arrache à la facilité du prêtre, par des larmes courtes et passagères, ou même par une grande abondance de pleurs, la communion qu'il doit demander fort longtemps avant de l'obtenir. Ainsi, lorsqu'on traite avec trop d'indulgence une personne qui en

est indigne, on devient une occasion de ruine et de chute à plusieurs. Car la facilité de réconciliation des pécheurs excite à pécher. *Facilitas veniae incentivum tribuit delinquendi.* »

Une raison de cette facilité, plus intime que la première et non moins fréquente, c'était la conduite irrégulière d'un grand nombre de prêtres : comment auraient-ils pu s'élever contre des désordres dont eux-mêmes donnaient l'exemple? Dom Barthélemy usait envers eux d'une extrême longanimité; néanmoins, sa bonté n'allait jamais jusqu'à la faiblesse, car, après avoir ouvert son cœur et ses bras aux pécheurs repentants, il ne leur en imposait pas moins de rigoureuses pénitences et veillait personnellement à ce que rien n'en fût omis.

Depuis des années, aucun archevêque de Braga n'avait visité une certaine paroisse située sur les confins du Portugal et de la Galice, par la crainte qu'inspirait le curé, une manière de brigand, puissant, riche, et, hélas! entouré de ses douze fils ainsi que d'une garde du corps. Il se refusait à admettre l'ingérence de quelque autorité que ce fût. Dès que l'archevêque ou son mandataire était signalé dans la région, les populations qui, par peur des représailles, favorisaient en secret le révolté, lui envoyaient des émissaires pour l'avertir. Il se barricadait alors dans son église, avec ses fils et ses partisans, et... l'archevêque n'insistait pas.

Dom Barthélemy se décida à employer une autre tactique. Ayant interdit à ceux de sa maison de le suivre, il prit avec lui le Dominicain compagnon ordinaire de ses tournées épiscopales. Tous deux, vêtus de leur robe blanche et de leur chape noire, — l'archevêque, on s'en souvient, était resté fidèle à l'habit de son Ordre, — ils parcoururent à pied une distance considérable sans que personne songeât à remarquer deux pauvres moines que rien

ne distinguait de tant d'autres. L'un d'eux portait à la main une petite baguette, peu faite, assurément, pour inspirer la crainte.

Près d'arriver au logis du malheureux prêtre en question, ils furent repérés par les sentinelles, qui se méfiaient d'une attaque à main armée, et le curé fut averti. Celui-ci, à la vue de deux religieux sans escorte, et qui paraissaient assez inoffensifs, descendit lui-même pour demander de quoi il s'agissait. Dom Barthélemy lui dit alors, avec un visage gai et souriant :

« — Savez-vous, mon fils, pourquoi je suis venu? C'est pour vous faire peur avec cette petite baguette en vous rappelant que vous êtes une brebis égarée et que votre pasteur vient vous chercher. »

Le curé fut tellement stupéfait qu'il ne trouva rien à répondre. Il considérait celui qui lui parlait sans pouvoir se persuader que c'était là son archevêque. Tandis qu'il s'attendait à un combat en règle et que ses mesures étaient prises en conséquence, il n'avait devant lui qu'un père plein de miséricorde. Vaincu par la grâce, il se prosterna aux genoux de dom Barthélemy en implorant son pardon et celui de Dieu. L'archevêque le releva en lui témoignant la plus vive tendresse; toutefois, il ne laissa pas que d'exiger de lui une rude pénitence. Le coupable l'accepta avec beaucoup de générosité et donna des preuves sérieuses de sa conversion. Sa paroisse avait été si longtemps négligée que les habitants en étaient dans une totale ignorance des vérités religieuses : dom Barthélemy voulut y séjourner longtemps, afin de s'assurer de la persévérance du curé et d'enseigner lui-même aux ouailles la doctrine du salut dont depuis des années personne ne leur avait dit un mot. Il confirma tous ceux, — et le nombre en était considérable, — en âge de recevoir ce sacrement et ne reprit le chemin de Braga qu'après avoir réconcilié avec Dieu ce

pauvre peuple et avoir pourvu à l'affermissement et au développement de sa vie chrétienne.

*
* *

Le concile de Trente, le plus important des conciles œcuméniques, remplit l'histoire du XVI[e] siècle. Convoqué une première fois en 1545, deux fois dissous par des complications politiques, il fut clôturé en 1563 après avoir enrichi l'Église de décisions dogmatiques importantes et travaillé efficacement à la réforme. Cette réforme que les luthériens réclamaient à grands cris de haine et prétendaient imposer par la violence, les papes la désiraient plus qu'eux, mais ils ne la voulaient qu'animée de la charité de Jésus-Christ. Leur but était d'éclairer les consciences, de gagner les cœurs, non de mettre le monde à feu et à sang.

Les deux premières périodes ne virent pas dom Barthélemy paraître dans l'enceinte sacrée du concile. Mais Pie IV ayant adressé à tous les évêques de la chrétienté une convocation pour le jour de Pâques 1561, l'archevêque de Braga se mit en devoir d'y répondre.

Aujourd'hui, avec les automobiles et les rapides internationaux, demain peut-être avec les avions, nous avons perdu la mesure des difficultés dont le moindre voyage était alors entouré. On n'avait pas seulement à craindre les fatigues, les obstacles matériels, il fallait encore compter avec l'effervescence politique des pays à traverser, avec la famine ou les épidémies qui obligeaient à des détours, à des quarantaines, aux contre-temps les plus imprévus. Aussi ne devons-nous pas nous étonner si, à la date fixée, il ne se trouvait encore à Trente aucun des prélats convoqués.

L'archevêque de Braga se mit en route le lundi de la

Passion seulement, assuré d'avance de n'être pas à destination le jour de Pâques. S'il accourait plein de zèle, il n'en était pas moins inquiet à la pensée d'abandonner, pour une durée indéterminée, ce cher diocèse qui, tout y étant à créer ou à réformer, représentait assez bien en miniature l'état de l'Église universelle. Il le confia à son fidèle ami le Père Jean de Leyra et le recommanda à Dieu par les plus paternelles bénédictions qu'il répandit sur lui au moment d'en franchir les limites. Sa suite était peu nombreuse, son équipage des plus modestes. Autant que possible, il gardait l'incognito et demandait l'hospitalité à des couvents. Dans celui de son Ordre, à Palencia, il se présenta à pied, accompagné seulement du P. Henri de Tavora (1), son *socius*, et il lui arriva une aventure caractéristique qui se renouvela plusieurs fois pendant le voyage :

« Étant entrés, ils furent conduits à la cellule du Père prieur, se prosternèrent et lui demandèrent sa bénédiction. Ce prieur qui était un homme sévère et extrêmement ponctuel dans l'observance de la règle, leur demanda aussitôt à voir la permission qu'ils avaient reçue de leurs supérieurs pour se rendre en pays étranger. L'archevêque, un peu surpris, essaya de détourner l'entretien et d'amuser un peu le prieur pour voir s'il ne s'adoucirait point. Mais il avait affaire à un homme sec et inflexible qui, voyant qu'on ne lui montrait aucune lettre, commanda que les deux inconnus fussent mis dans deux cellules différentes jusqu'à ce qu'il eût résolu ce qu'il en ferait.

... Alors, le religieux qui accompagnait l'archevêque, considérant que le zèle de ce bon prieur pourrait bien le porter à faire quelque chose dont lui-même aurait ensuite de la confusion et du regret, lui dit en souriant : « Pour

(1) Plus tard, archev. de Goa et métropolitain des Indes Orientales.

moi, mon Père, je ne suis pas en peine de me justifier; car, la permission que vous demandez, je l'ai reçue de monseigneur l'archevêque de Braga, ici présent. »

A ces mots, on le comprend, le prieur demeura tout interdit. Il allait supplier l'archevêque de lui pardonner, quand celui-ci le prévint en lui disant : « Mon Père, vous avez fait ce que vous deviez et je vous en estime davantage. Je loue Dieu de l'amour que vous témoignez pour l'exactitude de la discipline; j'ai seulement quelque douleur de ce qu'il se trouve opposé à celui que j'ai pour la pauvreté religieuse. Aimez-moi toujours comme votre frère et croyez que je n'aurais point d'autre qualité si Dieu avait exaucé mes vœux. »

L'humble caravane entra en France par Saint-Jean-de-Luz et Bayonne où elle parvint après trois semaines de voyage et où la pluie la retint (1). A Tarbes, dom Barthélemy logea chez l'évêque, puis, par Auch, il gagna Toulouse, où il voulut célébrer la messe devant les reliques de saint Thomas d'Aquin. Sa route se continua par Carcassonne, Béziers, Montpellier, Avignon, Carpentras, Briançon. A l'exemple de la plupart de ses contemporains, il regardait les montagnes avec plus de répulsion que d'attrait; elles étaient pour lui des *solitudes affreuses, remplies des plus horribles précipices*; aussi son *Journal* témoigne-t-il de sa satisfaction lorsque, dans les plaines du Piémont, il retrouva des régions cultivées et bien arrosées. Des Pyrénées aux Alpes, il avait mis vingt et un jours. Par Milan et Brescia, il atteignit Trente le dimanche dans l'octave de l'Ascension, ayant parcouru en quarante-neuf jours 332 lieues, soit environ 1328 de nos kilomètres.

Il ne trouva que dix évêques, tous Italiens. Ni les Fran-

(1) Tous les détails de l'itinéraire sont empruntés au *Journal* même de dom Barthélemy.

çais, ni les Espagnols ne se pressaient; le pape leur en fit de vifs reproches, leur citant en exemple celui qui, le plus éloigné de Trente, y était cependant venu avec le plus d'empressement.

Pendant les mois qui suivirent, dom Barthélemy mena l'existence d'un vrai religieux, mettant à profit pour l'étude et la prière les lenteurs et les tergiversations de ses collègues, grâce auxquelles le concile ne s'ouvrit qu'en janvier 1562. Sa présence en Italie ne lui faisait pas oublier le Portugal; son diocèse était l'objet de ses plus constantes préoccupatiens. Voici en quels termes il en parlait dans une lettre adressée au Dominicain qu'il avait institué son vicaire général pour le temps de son absence :

« ... Ne vous abandonnez pas tellement aux actions extérieures que vous vous dérobiez à vous-même le temps de vous entretenir avec Dieu par la méditation et la prière. Vous avez plus besoin que jamais d'attirer sa lumière et sa grâce pour recevoir de lui ce que vous devez donner aux autres. Ainsi, vous ne leur dérobez pas le temps même que vous vous réservez pour un si saint exercice, mais, au contraire, vous l'employez plus avantageusement pour eux.

« Je vous conjure d'avoir un extrême soin des pauvres, et encore plus grand, s'il se peut, que celui que je vous ai recommandé en partant. Car j'avoue que l'amour de cette vertu s'est beaucoup redoublé en moi par l'exemple du saint évêque de Modène qui est l'ornement de notre Ordre (1). Son revenu ne monte pas à mille ducats, et il fait des charités dans son diocèse qu'il me semble que je ne saurais faire dans le mien.

..... « Pour moi, je crois que Dieu fait des miracles en faveur de ces personnes généreuses qui sont si libérales

(1) Egidio Foscarari.

pour l'amour de Jésus-Christ... C'est pourquoi je vous conjure de nouveau de n'être pas seulement libéral, mais magnifique et, si je l'ose dire, saintement prodigue envers les pauvres.

« Faites-moi savoir combien vous aurez pourvu de pauvres filles orphelines. Je prétends qu'on ne leur rabatte rien de la somme que je leur ai destinée. Craignons-nous de nous appauvrir pour Dieu dont les richesses sont inépuisables? Vous savez bien que, selon l'ordre que nous avons mis d'abord à nos charités, nous préférerons toujours aux autres les personnes religieuses et consacrées à Jésus-Christ.

..... « Pardonnez-moi, mon Père, si je vous recommande ceci avec tant d'ardeur. Je parle à moi-même en vous parlant et je m'exhorte en vous exhortant afin que, excité par l'exemple de ce saint évêque, dont je viens de vous parler, je suive au moins celui que je devrais avoir devancé. Nous voyons par là que ce ne sont pas les plus riches, mais les plus charitables, qui assistent beaucoup les pauvres.

« Je prends grande part à vos travaux, mais j'espère que Dieu vous soutiendra et que vous trouverez votre consolation dans votre zèle. Si j'ose juger de votre cœur qui est si grand et si généreux par le mien qui est si petit, je ne doute pas que vous ne soyez embrasé et consumé intérieurement, comme je le suis, par le feu divin de la charité pastorale. Je finis en vous conjurant de nouveau de vous donner tout entier aux pauvres dont Dieu vous a rendu le protecteur et le père. »

Dans une autre lettre au même, dom Barthélemy dit encore :

..... « Je vous demande pour l'amour de Notre-Seigneur que vous fassiez un bâtiment très médiocre et que vous preniez bien garde de ne pas suivre en ceci l'esprit de

frère Jean Romero, architecte de Gonçala, qui est porté par son naturel aux ajustements et à la magnificence... Vous y devez veiller d'autant plus que ce couvent se bâtit du bien des pauvres, puisque la rente qu'on y emploie était destinée à les nourrir (1).

..... « Je souhaiterais que vous eussiez une charité particulière pour les clercs que nous élevons. Tâchez de leur gagner le cœur, afin qu'ils reçoivent mieux vos saints avis. Nourrissez-les dans l'amour, dans le respect, dans la méditation de l'Écriture et de quelque saint Père, comme de saint Grégoire ou de saint Bernard, qu'on leur donne à lire.

..... « Je ne vous recommande point nos mères et nos filles de sainte Anne. Elles sont trop à Dieu pour n'être pas assez recommandées par elles-mêmes à ceux qui le servent... Je ne doute pas qu'elles ne prennent une grande part aux affaires du concile. Elles ne seraient pas vraies épouses de Jésus-Christ si elles avaient d'autres intérêts que les siens, ni vraies filles de l'Église si elles ne sentaient tous les biens et les maux de cette divine mère.

..... « Il faut que leur charité, pour être vraiment chrétienne et catholique, s'étende aussi loin que l'Église qui la forme dans leur cœur et qui remplit toute la terre. Nous combattons l'hérésie et la dépravation des mœurs par nos décisions et nos ordonnances; elles les combattent par leurs jeûnes, par leurs prières et par l'exemple de leur bonne vie. Que si leur foi est aussi humble et aussi ardente qu'elle doit l'être, j'en attends un grand secours pour toute l'Église, puisque Dieu a dit dans l'Écriture qu'il regarde les humbles et les pauvres du haut du ciel, qu'il

(1) Il s'agissait du couvent des Dominicains de Viana, que dom Barthélemy faisait édifier à ses frais. Il regardait tous les revenus de sa charge comme appartenant aux pauvres.

écoute leurs soupirs, qu'il exauce leurs prières et se laisse fléchir par leurs larmes. »

*
* *

L'ouverture de la troisième période du concile fut une heure émouvante entre toutes dans la vie de dom Barthélemy des Martyrs. Il allait enfin travailler directement à cette réforme de la sainte Église de Dieu qu'il souhaitait depuis si longtemps. En un sens, il avait commencé d'y travailler dès son sacre, puisque, tout ce qu'il s'efforcerait de faire accepter à l'ensemble de l'épiscopat, il l'avait d'abord pratiqué dans son diocèse. Son souci constant, il l'avait et répété et prouvé cent fois, était de remplir tous ses devoirs d'évêque et d'amener ses prêtres à conformer leur vie aux maximes qu'ils prêchaient; car les désordres des ministres de l'autel, ou même leurs moindres fautes, sont d'ordinaire ce qui maintient davantage dans leurs préjugés les hérétiques et les incroyants, comme ce qui décourage, rebute ou scandalise le plus les fidèles.

La première question qui se posa fut celle-ci : Les cardinaux avaient-ils besoin de réforme? Plusieurs prélats, poussés par un sentiment de déférence mal entendu, opinèrent dans le sens négatif. Dom Barthélemy, au contraire, fit entendre ces courageuses paroles : « Je crois que les prélats qui ont opiné avant moi ont tous déclaré que l'ordre des cardinaux n'a pas besoin d'être réformé à cause du respect qu'ils leur portent. Mais pour moi, je déclare, au contraire, que ce même respect me porte à soutenir maintenant que *les illustrissimes cardinaux ont besoin d'une illustrissime réforme* (1). Car il me semble que la vénéra-

(1) On a contesté que dom Barthélemy se soit servi de cette expression un peu forte ; elle résume assez bien sa pensée toujours vigoureuse, sa parole souvent incisive. Cf. Mortier, *Maîtres généraux*, t. V, p. 529.

tion dont je les honore serait plus humaine que divine et plus apparente que réelle si je ne souhaitais que leur conduite et leur réputation fussent aussi pures que leur dignité est éminente. Puisqu'ils sont les fontaines dont les autres doivent boire, ils doivent d'autant plus prendre garde à ce que les eaux en demeurent limpides. »

Le principe fondamental de la résidence des évêques trouva dans l'archevêque portugais un champion dévoué. Il allait de soi que des pasteurs sans cesse par voies et par chemins ne pouvaient exercer aucune surveillance sur leurs troupeaux. Un certain nombre de Pères, pourtant conscients de la gravité de la question, voulaient en différer l'examen sous de spécieux prétextes : dom Barthélemy, en un magnifique discours, rallia à son point de vue, — celui de la solution immédiate, — cinquante-huit évêques jusque-là disposés à l'ajournement. La résidence était-elle de droit divin ou de droit ecclésiastique? La définition ne fut pas proclamée : un décret recommanda seulement avec insistance l'obligation effective. Dom Barthélemy demandait pour l'évêque « un mobilier pauvre, un train modeste, une table frugale ». « Quant à l'autorité que réclame sa dignité, ajoutait-il, c'est de sa foi et des mérites de sa vie qu'il doit l'attendre. »

Avec la dernière vigueur, il s'élevait contre les abus et les exactions des bas officiers de la cour romaine; voici quelques-uns des vœux qu'il exprimait à leur endroit :

« Qu'on supprime tous ces protonotaires, ces comtes du palais, ces acolytes, ces chapelains, etc., toute cette race de gens exempts... Que la multitude des scribes de la curie romaine soit diminuée : sur cent, il y en a à peine dix qui font ce pourquoi ils ont été créés. Qu'on réforme la Chancellerie et la Pénitencerie; que les taxes et les frais soient diminués, ou du moins fixés et contrôlés... Qu'on diminue les empêchements de mariage, afin que les occa-

sions de dispenses, et par conséquent de frais, soient plus rares... Que les Lettres Apostoliques concernant le salut des âmes et le culte divin soient entièrement gratuites. »

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'histoire du concile de Trente ni de détailler les réformes qui lui sont dues et dont la plupart régissent encore, à l'heure actuelle, l'Église catholique; mais il est fructueux de rechercher quelles furent les préoccupations les plus impérieuses du saint archevêque de Braga, les points sur lesquels, instruit par l'expérience du ministère, il faisait porter son zèle.

Il avait dénoncé les abus qui se glissaient dans la vie luxueuse et mondaine des cardinaux, dans celle, moins offensante aux regards, mais peut-être aussi coupable devant Dieu, des évêques trop souvent absents de leur diocèse. Il aurait voulu appliquer à la cour pontificale les règlements d'économie qu'il avait institués dans son pays. Ses vœux allaient plus loin et visaient le salut des âmes, de toutes les âmes, et, ce salut, il l'attendait de meilleurs exemples venus du clergé et d'une plus vaste diffusion de la doctrine de Vérité. La liste est longue des réformes qu'il proposa; en voici seulement quelques exemples : ils nous étonneront par la profondeur des abus qu'ils révèlent et nous feront mesurer l'étendue de maux qui, grâce à Dieu, ne sont plus guère de notre temps :

Que les confesseurs ne reçoivent aucun honoraire pour l'administration du sacrement de Pénitence; qu'ils soient obligés au secret sous peine d'excommunication; qu'ils soient rigoureusement punis s'ils cherchent à capter des héritages, à influencer des testateurs pour eux-mêmes, pour leurs églises, ou pour leurs monastères.

Qu'on ne donne pas le baptême aux adultes sans les instruire, ni l'ordination aux prêtres avant l'âge de vingt-cinq ans et sans s'assurer qu'ils soient instruits et de bonnes mœurs.

Qu'avant de se marier, les fidèles soient tenus de se confesser et de communier.

Qu'on recommande aux fidèles la communion fréquente.

Qu'on accompagne toujours l'administration de chacun des sacrements d'une instruction qui en marque les effets.

Qu'on prenne des mesures pour empêcher les parents de faire entrer leurs enfants de force au couvent; que les noviciats soient prolongés et sérieux; que nul n'en soit jamais exempté; qu'on soit très sévère pour admettre les novices à la profession, même après une longue épreuve, et qu'on soit très facile à écarter les novices tièdes. Etc., etc.

*
* *

Une interruption momentanée dans les séances du concile offrit à dom Barthélemy la liberté d'aller à Rome. Fidèle à ses principes, il aurait voulu accomplir ce pèlerinage en pauvre religieux; mais le cardinal de Lorraine, avec lequel il s'était lié au concile et qui, lui aussi, allait à Rome, ne l'entendait pas ainsi et lui occasionna mille contrariétés en cherchant, avec les meilleures intentions du monde, à déjouer les stratagèmes de son humilité.

C'est ainsi que dom Barthélemy, à son arrivée dans la Ville éternelle, dont il ignorait les détours, fut attiré dans un affectueux guet-apens et contraint d'accepter l'hospitalité de l'ambassadeur de Portugal. Le lendemain, il fut reçu par le pape, qui lui témoigna la satisfaction qu'il avait de toute sa conduite, tant dans son diocèse qu'au concile, et du zèle avec lequel il s'était employé à la réforme des cardinaux et des évêques. Puis, prenant par la main son neveu, le cardinal Charles Borromée, il dit à l'archevêque en le lui présentant : « Voici un jeune homme que je remets entre vos mains. Commencez par lui la réforme de l'Église. »

A dater de cette heure, une amitié grave, sereine et constante, comme il s'en forme entre les saints, unit l'archevêque de Milan à celui de Braga. Saint Charles n'était pas encore parvenu à ce degré d'héroïsme et de mortification où on le vit plus tard; cependant, sa conduite tranchait déjà avec celle de la plupart des prélats de l'entourage de Pie IV. Au fond de sa conscience, une voix impérieuse réclamait le don total de lui-même à Dieu. Tout était contre lui : ses dons brillants, sa naissance illustre, sa fortune, son âge (il avait à peine vingt-quatre ans), et, plus encore, son titre de « cardinal-neveu ». Le monde lui faisait mille avances, et peu de gens eussent songé à se formaliser si on l'avait vu répondre au monde. Loin de là, il mesurait mieux, de jour en jour, l'inanité des honneurs et des richesses; Dieu lui faisait la grâce de ne se sentir satisfait de rien. Il souhaitait se retirer au fond d'un cloître, pour ne plus songer qu'à son salut, et consulta dom Barthélemy. Celui-ci le lui déconseilla nettement. Il lui fit voir que Dieu le voulait au milieu du monde pour travailler à la réforme de l'Église en faisant appliquer autour de lui, soit en Lombardie, soit au Vatican, les décrets du concile. Le jeune cardinal proposait des objections; le vieil archevêque les démolissait au fur et à mesure : la victoire demeura de son côté.

Pie IV entourait l'archevêque de Braga des faveurs les plus marquées; il appréciait son grand esprit de foi et non moins l'indépendance de ses jugements. Il voulait l'avoir tous les jours auprès de lui et le faisait manger en sa présence, c'est-à-dire, selon l'étiquette pontificale, à une table séparée mais voisine de la sienne. Dom Barthélemy, à la vue du luxe dont le pape était entouré, ne disait rien, mais son silence était éloquent.

Un jour qu'on apportait un mets dans un magnifique vase de vermeil, il dit au pape : « Très saint Père, nous

avons en Portugal une sorte de vaisselle qui n'est pas moins belle que celle-ci; c'est la porcelaine qui vient des Indes et de la Chine. Les rois et les princes ne dédaignent pas de s'en servir dans leurs plus grands festins. » Le pape lui répondit en souriant : « Seigneur de Braga, je vois où vous voulez en venir ; vous voudriez que la belle porcelaine fût pour moi, et la vaisselle d'or pour les pauvres. Mais afin que nous puissions comparer l'une avec l'autre, quand vous serez de retour au Portugal, priez votre ami, le cardinal-infant, de m'envoyer de cette porcelaine, et si elle est aussi belle que vous le dites, je m'en servirai volontiers. »

Le lendemain, le pape mena l'archevêque visiter les travaux qu'il faisait exécuter pour l'agrandissement et l'embellissement de son palais, et il lui demanda en riant, parce qu'il le connaissait assez, pourquoi il n'élevait pas à Braga un palais du même genre :

« — Très saint Père, répondit dom Barthélemy, je ne suis pas de condition à avoir un palais, et quand j'en serais, je ne voudrais pas en bâtir un du bien des pauvres. »

« — Mais alors, que pensez-vous des ouvrages que je fais? Je vous en demande votre avis et vous assure que je trouverai fort bon ce que vous m'en direz. »

Encouragé par tant de bonté, dom Barthélemy, avec sa franchise et sa simplicité, n'hésita pas à dévoiler sa pensée et, une fois de plus, à plaider la cause de ses chers pauvres.

« — Allons, lui dit le pape, je vois bien que vous êtes d'intelligence avec le cardinal Borromée. Il a trouvé en vous l'homme qu'il lui faut, car il est aussi indifférent que vous pour toutes les belles choses. Et je suis assuré que les palais superbes qu'il bâtira à Milan seront semblables à ceux que vous avez dessein de faire à Braga. »

***

Au moment de quitter Rome, où il n'était resté que dix-sept jours, dom Barthélemy s'ouvrit à Pie IV du véritable objet de son voyage. Il ne s'agissait de rien moins que d'obtenir la permission de se démettre de sa charge pour finir ses jours dans un couvent de son Ordre. Jamais le pape ne voulut y consentir; au contraire, il ordonna au saint archevêque de chasser cette pensée de son esprit sans retour et de consacrer toutes ses forces, sitôt que le concile serait terminé, au bien des âmes dans son diocèse. Il eut encore plus d'estime et d'affection pour un homme si éloigné de toute ambition et fit son éloge en présence de plusieurs prélats avec l'espoir qu'ils conformeraient leur conduite à un si bel exemple. L'histoire ne dit pas si cet exemple porta des fruits en d'autres que dans le cardinal-neveu.

Pie IV, qui avait aussi beaucoup d'amitié pour le cardinal de Lorraine, aurait voulu que dom Barthélemy s'en retournât à Trente en sa compagnie, comme il était venu. L'archevêque ne s'en souciait guère, maintenant qu'il avait l'expérience de la pompe à laquelle il lui faudrait s'asservir; aussi donna-t-il pour prétexte « que la mule de Monsieur le cardinal de Lorraine était aussi vite qu'un cerf et que la sienne ne pourrait jamais la suivre. »

« — Qu'à cela ne tienne, lui dit le pape. J'en ai une qui est un aigle de vitesse et je veux vous la donner. » Le soir même, il lui envoya une mule parfaitement belle dont il se servait chaque fois qu'il sortait de Rome.

Après la clôture du concile (4 décembre 1563), dom Barthélemy se mit en route pour le Portugal; il en était absent depuis deux ans et demi et avait hâte d'y rentrer. Son *Journal* nous donne son itinéraire par Milan, Gênes,

Nice, puis notre Provence; il traversa Fréjus, Brignoles et s'arrêta à Saint-Maximin pour vénérer les reliques de sainte Madeleine, regrettant seulement qu'une neige abondante l'empêchât de pousser jusqu'à la Sainte-Baume.

Par Aix, Avignon, Nîmes, Narbonne et Perpignan, il gagna Barcelone, visita les sanctuaires dominicains du nord de l'Espagne et atteignit enfin sa chère Braga après un voyage de plus de deux mois.

*
* *

Le premier soin de dom Barthélemy en rentrant dans son diocèse fut d'obéir au concile en établissant un séminaire. Il s'agissait plutôt de la première éducation d'enfants destinés au sanctuaire que de la formation théologique des clercs, parce que l'ignorance était si universelle qu'on n'aboutirait à rien si on ne commençait l'édifice par des fondements à toute épreuve. La première difficulté fut de recueillir de l'argent pour une entreprise où tout était à créer et où il faudrait dépenser pendant des années avant de jouir du moindre fruit.

Le concile avait décrété certains prélèvements, point trop onéreux d'ailleurs, qui devaient s'opérer sur les bénéfices ecclésiastiques, sur les revenus des chapitres et sur les menses épiscopales, car il était clair que les familles des enfants ne donneraient rien, et presque aussi certain que les gens du monde, même charitables, ne s'intéresseraient pas à une œuvre qu'ils regardaient comme parfaitement superflue : n'était-on pas assuré de trouver toujours dans le peuple plus de prêtres qu'on n'en avait besoin, et pourvu qu'ils pussent administrer les sacrements cahincaha et dire des messes à la vapeur, c'était bien suffisant.

On devine l'effet de raisonnements pareils sur l'âme

toute apostolique de dom Barthélemy. Il eut mille difficultés avec son clergé ; les plus riches étaient ceux qui se faisaient davantage tirer l'oreille : il vint à bout de toutes les résistances par la douceur, par la fermeté aussi, car sa douceur n'était jamais de la faiblesse, et surtout par l'exemple de sa générosité ; il commença par donner infiniment plus que sa quote-part, ce qui était la manière infaillible de fermer la bouche aux murmurateurs, si bien qu'en un temps incroyablement court, il eut un séminaire peuplé de soixante enfants et d'où sortirent plus tard des ecclésiastiques sérieux, d'une tenue digne, instruits et bien formés à la vie intérieure, ce qui, nous l'avons vu, était le principal souci du saint archevêque.

Une sécheresse persistante ayant amené la famine en 1567, dom Barthélemy témoigna non seulement d'une charité déjà universellement reconnue, mais encore d'un remarquable esprit d'organisation dans la répartition des secours.

Sa bonté n'allait pas jusqu'à se laisser tromper par de pauvres gens dont la misère eût peut-être été une excuse au mensonge, mais dont l'autorité ne pouvait être sciemment complice. Le principe servant de base à la répartition était celui des familles nombreuses; le nombre des enfants était soigneusement contrôlé pour chacune par des prêtres commis à cet effet et la distribution de l'argent et des vivres s'ensuivait. On aime à trouver dans un archevêque du XVI^e^ siècle des vues si conformes à celles des meilleurs sociologues du XX^e^.

En même temps, il parlait sévèrement aux riches ; il ne se lassait pas de leur rappeler leurs devoirs et en des termes bien propres à les faire rentrer en eux-mêmes :

« Vous vous illusionnez, leur disait-il, si vous vous imaginez être tellement maîtres de vos biens que vous puissiez en disposer à votre guise pour mille inutilités ;

après que vous en avez pris ce que la sagesse et la modération chrétiennes demandent de vous, le surplus est aux pauvres.

... « Vous vous illusionnez encore, vous qui avez de grands biens, en croyant vous acquitter par des aumônes mesquines, car, selon l'Écriture, *celui qui a beaucoup doit donner beaucoup.*

« La mesure de vos richesses doit être celle de vos libéralités, et si vous n'en usez de la sorte, vous êtes sans comparaison plus à plaindre que les pauvres; car ceux-ci ne souffrent qu'en cette vie passagère s'ils sont chrétiens, tandis que vous travaillez à vous priver de la vie éternelle.

... « On n'ose se demander ce que deviendront les riches qui ne veulent point faire l'aumône, puisque Jésus-Christ a voulu que leur damnation fût un article de foi et que leur sentence fût écrite en termes formels dans son Évangile; parce qu'en fermant les entrailles de leur charité à leurs frères, comme dit saint Basile, ils se ferment celles de la miséricorde de Dieu, et que, traitant si cruellement Jésus-Christ en la personne des pauvres, ils témoignent par leurs actions qu'ils aiment mieux l'avoir pour vengeur et pour ennemi que pour ami et pour défenseur, lorsqu'il viendra dans sa gloire juger le monde. »

A la famine succéda la peste. L'entourage de dom Barthélemy faisait tous ses efforts pour l'empêcher de s'exposer; mais, on le devine, c'était peine perdue. Quant à lui, rien n'entamait son égalité d'âme :

« Le plus grand mal que la peste puisse me faire, assurait-il, est que je la craigne plus que de manquer à Dieu et à mon devoir. Ma vie est à lui et à ceux qu'il m'a donnés. Si je meurs avec eux, je mourrai au milieu de mon troupeau, comme un pasteur doit mourir. C'est la plus grande grâce que Dieu puisse faire à un évêque. Et tout ce que je dois craindre maintenant, c'est que ma vie ne

soit pas digne d'une telle mort. » La plupart des chanoines et les principaux dignitaires de la cathédrale s'enfuirent sans vergogne devant le fléau, tandis qu'il n'y eut pas un curé qui voulut abandonner ses paroissiens : l'auraient-ils pu, lorsque chaque jour ils voyaient l'archevêque risquer sa vie pour visiter et consoler les contagieux?

L'heure arriva où, accablé d'infirmités, dom Barthélemy sentit plus que jamais le besoin de se démettre d'un fardeau qui pesait sur ses épaules depuis vingt-trois ans. La permission du Saint-Siège, longtemps refusée, lui fut enfin accordée et il se retira au couvent des Frères Prêcheurs de Viana, bâti par ses soins. Il y vécut huit années, entièrement soumis à l'autorité du prieur et dans une pauvreté véritablement religieuse, tant était modique la pension que le pape l'avait contraint d'accepter. Voulant servir les âmes jusqu'à son dernier soupir, il parcourait les villages environnants, semait des aumônes : il donna ainsi jusqu'à son lit (seule chose qu'il se soit permise sans l'autorisation du prieur) ; les paysans et les enfants accouraient au-devant de lui et il leur enseignait le catéchisme. Les heures qu'il n'employait pas à cet humble ministère, il les consacrait à l'étude de l'Écriture sainte, d'où il tirait toute la substance de ses continuels entretiens avec Dieu. Sa mort fut douce et paisible : il s'éteignit le 16 juillet 1590, dans sa soixante-dix-septième année, entouré de ses frères en religion.

*
* *

C'est une belle figure que celle de dom Barthélemy des Martyrs. Dans un temps où la passion des biens terrestres possédait la plupart des cœurs, il se montra d'un désintéressement tel que ses contemporains ne le comprirent guère : on l'accusa souvent de n'avoir pas le sentiment de sa dignité.

Dans un pays où le *dolce far niente* était à l'ordre du jour, il témoigna d'une énergie, d'un mépris de ses aises, d'un don de soi continuels.

Jamais il n'enseigna rien qu'il n'eût d'abord pratiqué ; les réformes qu'il proposa au concile étaient le fruit de son expérience.

Surtout, il était pénétré d'esprit de foi, il vivait des vérités éternelles. Dans la question des séminaires il n'a pas procédé de la même façon que M. Olier ou saint Vincent de Paul, parce qu'il s'est trouvé dans des circonstances différentes, mais comme eux, comme tous les saints qui se sont occupés de la sanctification du clergé, il a mis au premier rang la formation de l'homme intérieur. L'idéal dominicain resplendissait en lui, et c'est pour cela qu'il a voulu voir ses prêtres porter aux âmes les fruits de la contemplation : *Contemplata aliis tradere.*

M. C. DE GANAY.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

De l'Amitié

Il existe une forme de charité mutuelle, vantée par les saints Livres, louable, précieuse, si elle est bien comprise, l'amitié.

Les ouvriers apostoliques semblent être de ceux à qui elle se recommande à titre spécial, eux que le divin Maître a envoyés « deux à deux » pour travailler à l'avènement de son règne.

Union de deux âmes qui s'aident, en jouissant l'une de l'autre, à jouir de Dieu, l'amitié vraie n'a que Dieu pour but. C'est un « souverain accord sur les choses divines et humaines ». Union très haute et très grande : « Une seule âme en deux corps », dit saint Augustin. Véritable « société de l'esprit », pour dire comme saint Paul.

L'amitié n'est pas pure question d'agrément. Elle a son incomparable utilité. Les encouragements de l'Esprit-Saint sont manifestes : « Sois assidu auprès d'un homme saint que tu auras reconnu comme prenant ses inspirations dans la crainte de Dieu, auprès d'un homme dont l'âme sympathise avec la tienne... Souvent l'âme d'un saint révèle plus de vérités que ne feraient sept veilleurs assis sur un lieu élevé occupés à inspecter l'horizon. En toutes ces choses, supplie le Très-Haut qu'il dirige ta voie dans la vérité. »

Dans un passage du traité *de l'Ordre*, où il donne des conseils aux jeunes gens, saint Augustin formule ce grave conseil : « En toute condition, en tout lieu, en tout temps, que l'on ait des amis, et que l'on cherche à s'en faire. » N'avait-il pas exposé

jadis, dans une page émouvante de ses *Soliloques*, où il dialogue, avec la raison, ce qu'est la pure, la sainte amitié ? « Pourquoi, Augustin, désires-tu que tes amis vivent avec toi ? Pour qu'ensemble nous puissions nous appliquer à connaître Dieu et les âmes. — Si leur présence était pour toi un obstacle? — Je ne désire avoir des amis qu'à cause de la sagesse. » Et plus loin : « Je n'aime que la sagesse, je l'aime pour elle-même. Les autres biens, la vie, le repos, les amis, je ne les désire ou ne crains de les perdre qu'à cause d'elle. Cet amour de l'éternelle beauté, non seulement je n'en suis point jaloux chez les autres, mais je souhaite qu'un grand nombre en soient épris comme moi, amis d'autant plus amis que cette sagesse aimée sera plus à nous tous! Sagesse dont l'union est vraiment chaste et sans souillure, et qui ne veut que des amants dignes d'elle! »

Les profondes et supérieures amitiés sont moins une question de sympathie qu'une affaire d'âme, entre prêtres en particulier. Il semble que rien ne se fasse plus spontanément, ni ne s'impose plus impérieusement que ce rapprochement entre âmes également nées grandes, ou obligées de le devenir, également désintéressées et vouées au salut des autres; également proches du même Dieu qu'elles adorent et qu'elles aiment.

La mise en commun des lectures, des travaux intellectuels, des vues pastorales, par entretiens, par correspondances, peut avoir les plus heureux résultats, sans possibilité d'abus. Autant les amitiés risquent d'être frivoles, vaines, parfois périlleuses dans l'adolescence, autant elles sont solides et fécondes à l'âge des grands devoirs. *Protectio fortis*, une protection forte, voilà ce qu'il en est.

Peut-être s'inaugurent-elles difficilement, et se maintiennent-elles plus péniblement encore, parce que, d'ordinaire, on exige trop. « Si tu veux conserver un ami, dit le proverbe, ne regarde pas à ses défauts. » L'on veut trop l'idéal ; et c'est moins souvent l'idéal qui manque à l'un des deux, que l'indulgence à l'autre. On veut la perfection, sans prendre garde que l'amitié a justement pour but de la poursuivre et de l'atteindre. Il faut accepter les amis tels qu'ils sont, avec leurs qualités, avec leurs défauts, aimer, en eux, selon le mot de Fénelon, ce que Dieu y a mis; et supporter ce que Dieu n'y a pas fait.

L'on a vu parfois certains prêtres s'unir en association amicale, observer un règlement commun, se visiter ou s'écrire périodiquement. On les a vus, sujets aux mêmes difficultés, sou-

mis aux mêmes obligations, s'encourager mutuellement, se soutenir les uns les autres, se serrer de près les uns les autres autour de leur Dieu, comme les arceaux de leurs églises autour du tabernacle, pour le bien, contre le mal. Est-il besoin d'ajouter que, loin de nuire au bon esprit général, loin de créer un péril d'état, de telles unions ne peuvent que renforcer l'harmonie dans le clergé, assurer la cohésion de la hiérarchie?

Souhaitons que se multiplient, dans l'Église, les vrais amis qui s'en iront « deux à deux devant la face du Seigneur », toujours d'accord pour travailler, pour lutter, pour prier, pour souffrir. « Vouloir les mêmes choses, ne pas vouloir les mêmes choses, c'est là le principe de toute amitié solide », disaient les anciens. Accord comparable, au dire de saint Anselme, à celui des deux yeux qui se tournent dans le même sens, sans que l'on puisse, au gré de la volonté, les diriger en sens contraire. Concorde qui, selon le même saint, sera celle des justes entre eux dans la cité céleste.

Mgr PAULOT.

Pour la lecture spirituelle

Souffrance et rédemption (1)

La thèse de doctorat en théologie que vient de publier, sous ce titre, M. l'abbé Mugnier mérite d'être signalée. Après une introduction qui pose clairement le problème, il montre que le plan divin de la grâce ne comportait pas la douleur (à laquelle l'homme ne pouvait pas échapper par nature) (c. 1), mais que la souffrance et la mort ont été introduites dans la vie humaine par le péché dont elles sont le châtiment : châtiment que Dieu tourne en remède du mal et qu'il utilise pour le rachat du coupable (c. 2 à 4). L'auteur étudie ensuite *la souffrance dans le Christ rédempteur* (c. 5), il établit pourquoi et en quel sens *le sacrifice douloureux du Christ-Rédempteur demande la coopération de l'homme* (c. 6). Il considère alors *la souffrance chez les êtres inférieurs, chez l'enfant et le pécheur* (c. 7), *chez le juste* (c. 8), *chez le saint* (les purifications mystiques en particulier) (c. 9). Les deux chapitres suivants ont pour objet *la souffrance au point de vue social* : En regard des misérables et désespérantes *solutions païennes* (pessimiste ou évolutionniste) du problème (c. 10), il expose la *solution chrétienne* du dogme de la communion des saints (c. 11). De belles pages, enfin, sont consacrées aux *âmes réparatrices* dont la sainte Vierge est la Reine et le modèle parfait (c. 12), et à *la joie dans la souffrance*, tant ici-bas qu'au purgatoire. Un bref épilogue, empruntant les paroles inspirées de l'Apocalypse, nous décrit le bonheur sans souffrance du ciel.

C'est une excellente (quoique rapide) synthèse de la théolo-

(1) *Souffrance et rédemption*, étude de théologie dogmatique, ascétique et mystique, par l'abbé F. Mugnier, prof. au Grand Séminaire d'Annecy. Paris, Blot, 1925, 1 vol. in-8 de XI-226 pages.

gie de la souffrance et de la Rédemption. Il semble que le problème soit envisagé sous toutes ses faces. Toutes les difficultés en sont abordées méthodiquement, franchement et clairement résolues selon les principes de la théologie traditionnelle. Souvent, les traités ascétiques ou mystiques supposent connus les fondements dogmatiques et résolues les objections hérétiques ou païennes contre la vérité catholique sur la souffrance et la rédemption. D'autre part, les études théologiques sur ce beau sujet se bornent souvent à défendre cette doctrine, ou à en exposer les principes sans dégager explicitement les conclusions. Plusieurs traités de la Rédemption indiquent à peine ce que doit être notre coopération au sacrifice rédempteur, se bornant à écarter les difficultés d'inspiration protestante, habituellement soulevées contre cette vérité. L' « étude dogmatique ascétique et mystique » de M. Mugnier groupe heureusement, dans un bel équilibre, ces aspects complémentaires. C'est vraiment du bon travail théologique dans lequel se reflète la complexe unité de la science sacrée à la fois apologétique et expositive, spéculative et pratique, au sens le plus haut comme au plus humble de ce mot.

L'information de l'auteur est assez vaste, très à jour. La documentation, riche, reste discrète. On aimerait trouver une bibliographie au moins sommaire du sujet. Bossuet, saint François de Sales, mais surtout saint Thomas, sont souvent cités. Les textes du Docteur Angélique sont particulièrement bien choisis, sa pensée généralement exposée avec fidélité. Il semble pourtant que l'auteur n'ait pas beaucoup fréquenté les maîtres de l'École thomiste. Il renvoie quelquefois à Suarez, et certes à très bon droit, mais, en dehors du *Doctor eximius*, il ne cite que les Salmanticenses et Contenson, une seule fois. En recourant plus souvent à ces grands théologiens, et à leurs pareils, il eût, croyons-nous, rencontré des mises en valeur des principes de saint Thomas plus puissantes que celles qu'il emprunte presque exclusivement à des articles ou travaux fragmentaires. On pourrait aisément lui chercher quelques petites chicanes : Un exemple : Après avoir énergiquement rejeté l'absurde théorie selon laquelle Notre-Seigneur, en croix, aurait subi la peine du *dam*, il écrit (1) : « Que l'on dise, si l'on veut..., que les souffrances du Christ ont été grandes... », et il analyse som-

(1) p. 76.

mairement, sans le dire, l'article où saint Thomas démontre que « les douleurs sensibles et intérieures du Christ furent les plus grandes entre les douleurs de la vie présente (1) ». Ce n'est pas chose à dire, *si l'on veut*. Il *faut* le dire, parce que c'est vrai. Des remarques analogues viennent à l'esprit en lisant ce livre, mais il s'en faut bien qu'elles effacent l'excellente impression d'ensemble qu'il donne, et on ne le ferme qu'à regret. Il peut faire beaucoup de bien, non seulement à ceux que scandalisent encore les souffrances qu'ils éprouvent ou qu'ils voient autour d'eux, mais aux âmes chrétiennes qui sont entrées avec amour dans le mystère de la croix. Aux premiers, il donnera de bonnes réponses à d'angoissantes questions. Aux autres, des notions claires et précises qui les aideront à mieux entrer dans ce mystère de la conformité au Christ crucifié. C'est l'apostolique désir de l'auteur, qui dédie son travail *à toutes les âmes souffrantes*.

fr. M.-B. Lavaud, O. P.

Sainte Thérèse de Lisieux (2)

Ce livre n'est pas une biographie; le sous-titre seul : *Une renaissance spirituelle*, le donnerait à penser. Le P. Petitot a estimé avec raison qu'il y avait mieux à faire que d'écrire une vie de la sainte. Plusieurs existent déjà, ayant chacune leur intérêt et leur valeur propres, sans qu'aucune cependant puisse égaler l'*Histoire d'une âme*. En définitive, cette autobiographie d'une simplicité, d'une sincérité, d'une fraîcheur peut-être uniques, reste et restera la seule vraie biographie de la petite sainte de Lisieux, et c'est à elle qu'il faudra toujours revenir comme à la source, pour entrer dans l'intimité de sainte Thérèse et toucher son âme.

Malgré la valeur unique de ce document, il restait quelque chose à faire après lui, et je dirais presque : à côté de lui et comme pour le compléter : à savoir : une étude théologique

(1) III^{a}, q. 46, a. 6 : « Utrum dolor passionis Christi fuerit major omnibus aliis doloribus. »

(2) R. P. H. Petitot, O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux : Une renaissance spirituelle*. Paris, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1926, un vol. in-16 jésus de 291 pages; prix, 10 fr.

et mystique de la spiritualité de la sainte. L'œuvre valait la peine d'être tentée et s'affirmait doublement opportune et même nécessaire. Opportune et nécessaire d'abord, puisque pareille étude n'avait pas encore été osée : les deux études de l'abbé Giloteaux : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : physionomie surnaturelle*, et : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la vie de victime*, n'abordaient que des problèmes spéciaux, et ne traitaient pas à fond et du point de vue théologique la spiritualité de sainte Thérèse. Ils mettaient en lumière *des aspects* de son âme, non *pas son âme*. — Opportune et nécessaire ensuite et surtout, en raison de l'incompréhension partielle ou totale dont, en fait, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a à souffrir même parmi ses plus dévots clients. Faut-il ajouter opportune et nécessaire pour rétablir la vérité et tâcher de couper court aux insinuations malveillantes auxquelles ont donné lieu l'expansion extraordinaire du culte de la sainte et la rapidité non moins extraordinaire de sa canonisation?

Je parlais à l'instant d'« *incompréhension partielle ou totale* » de l'âme de la petite carmélite : je ne crois pas l'expression exagérée ou fausse. Ne lit-on pas dans le livre du P. Petitot ces lignes : « *Une première lecture, avoue avec une sincérité bien méritoire un religieux distingué, me donna des impressions plutôt défavorables, tout cela me paraissait un peu mièvre. Je regrettais, comme une imprudence, que les Supérieurs aient encouragé la rédaction de cette autobiographie. Cinq ou six ans plus tard, je fus obligé de reconnaître que la lecture de cette œuvre était très salutaire aux âmes que je dirigeais. Je* repris *alors la lecture de ce livre que j'ai depuis beaucoup médité, et je trouvais qu'étu*dié avec réflexion, *cet ouvrage présente une doctrine très profonde sur l'amour de Dieu* » (p. 101). L'impression éprouvée par ce religieux a été ressentie par bien d'autres lecteurs, qui n'ont pas tous eu malheureusement le goût ou le temps de reprendre l'*Histoire d'une âme* et de l'*étudier avec réflexion*. A côté de ceux qui ont lu l'autobiographie de sainte Thérèse de Lisieux, il y a ceux que des préventions, causées par les appréciations entendues ou même par des insinuations malveillantes, ont détournés de faire cette lecture. Il y a enfin, même parmi les dévots de la petite sainte, ceux qui, nombreux peut-être, se sont arrêtés en quelque sorte sur le seuil de son âme et en sont restés à ces dehors charmants qui ont fait prononcer le mot de « mièvrerie ». Et je dois avouer que je fus longtemps du nom-

bre de ceux qui manifestaient peu de sympathie pour la sainte de Lisieux, la trouvant « *trop gentille et pas assez virile* ». Le discours du pape Benoît XV sur « L'enfance spirituelle », prononcé lors de la proclamation de l'héroïcité des vertus, commença de me montrer mon erreur; le livre du P. Petitot m'a complètement ouvert les yeux.

On le voit, si la tâche que s'imposait le P. Petitot était belle, opportune et nécessaire, elle n'allait pas sans difficulté : car il fallait pénétrer à fond, si possible, cette âme de sainte, pour la dévoiler ensuite non seulement aux lecteurs sympathiques et conquis d'avance, mais encore aux lecteurs prévenus dont il importait de dissiper les préventions, pour qu'ils pussent entrer dans le sanctuaire de cette âme. Pour le dire tout de suite, l'auteur a pleinement réalisé son dessein. Comment l'a-t-il réalisé? Le P. Petitot ne s'est pas contenté d'établir entre la sainte et lui un intime commerce d'âme par la lecture attentive, méditée, de l'autobiographie de sainte Thérèse : il est allé à Lisieux vivre pendant quelques jours dans l'atmosphère de la sainte, étudier à fond les pièces du procès de canonisation, causer avec les carmélites, surtout avec les sœurs de sainte Thérèse. Non content de cela, il a comparé la petite carmélite avec ses prédécesseurs dans la voie de la perfection, sa « doctrine » avec la doctrine traditionnelle de l'Église et avec la doctrine parfois plus personnelle d'autres saints. De ce voyage à Lisieux et à travers l'hagiographie, le P. Petitot a rapporté un livre solide, offrant toutes les garanties du point de vue doctrinal et mystique, aussi bien qu'en ce qui concerne l' « *intelligence* » de l'âme de sainte Thérèse. Les carmélites de Lisieux ont, en effet, consenti à lire de près le travail avant l'impression, à rectifier, à compléter au besoin certains détails : de leur propre aveu, c'est bien sainte Thérèse *telle qu'elle fut* que l'on retrouve dans ce livre.

Je ne puis songer à résumer ici le livre du P. Petitot. Je me contente d'indiquer sommairement les divisions de l'ouvrage. Dans la préface l'auteur fait justice des calomnies et des insinuations perfides qu'a fait naître disons le *succès* de sainte Thérèse. Le terrain ainsi déblayé, le Père aborde son sujet. Deux parties : 1°) Vie ascétique et mystique : les quatre caractères négatifs; 2°) Héroïsme et sainteté : les trois antinomies positives — qu'on pourrait presque intituler 1) ce que n'est pas sainte Thérèse, 2) ce qu'elle est. — Les quatre caractères néga-

tifs de la spiritualité de sainte Thérèse de Lisieux sont : l'absence de mortifications violentes et surérogatoires, — l'absence de méthode rigoureuse de méditation, — l'absence de faveurs extraordinaires fréquentes, — enfin l'absence d'œuvres multiples. Quant aux trois antinomies positives, le Père P. les énonce ainsi : 1) simplicité et prudence : le Don de Sagesse; 2) petitesse et grandeur : le Don de Force; 3) la joie intime dans la souffrance : le Don de l'Amour. — Tel est le plan de ce livre écrit avec beaucoup de clarté et de simplicité, avec aussi, pourquoi ne pas le dire? grande affection pour la sainte.

Pour me résumer, je regarde ce travail comme magistral. D'autres pourraient peut-être revêtir les mêmes pensées d'un vêtement plus chatoyant et montrer plus de brillant littéraire? Soit. Mais je ne crois pas qu'ils puissent présenter un travail plus solide, plus sérieux, où la simplicité du style se marie à plus de rigoureuse précision théologique. La voie d'abandon et d'enfance spirituelle est étudiée à fond dans ces pages : ses caractères sont définis, ses limites précisées, ses exigences affirmées avec modération et exactitude. En définitive, c'est bien l'âme de la petite sainte Thérèse, si grande et si lumineuse dans son héroïque simplicité, que nous trouvons dans le livre du P. Petitot.

H. Lavocat.

Les pontons de Rochefort (1)

« Rochefort, Brouage, l'Ile de Ré, l'Ile d'Aix, l'Ile Madame, toute la partie de nos côtes où stationnaient les navires de la persécution, écrivait en 1912 Mgr Eyssautier, évêque de La Rochelle, sont des lieux sacrés où la divine hiérarchie et les droits de la Papauté trouvèrent d'héroïques témoins. » Là, venus de tous les points de la France, des prêtres, par centaines, ont souffert un long et cruel martyre, par fidélité à l'Église, pour avoir refusé les serments schismatiques imposés par la Révolution. Longtemps leur émouvante histoire resta presque inconnue. En 18.., l'abbé Manseau la raconta, en deux gros volumes. Le chanoine Lemmonyer consacra de studieux

(1) *Les Pontons de Rochefort*, par Jacques Hérissay, un vol. Paris, Perrin, 15 fr.

loisirs à fouiller les archives de la ville et du port de Rochefort, les archives nationales ou des départements, pour réunir tout ce qui avait trait aux déportations révolutionnaires, et publia divers travaux, entre autres le « Martyrologe de la déportation ». Avec un noble désintéressement, qu'explique la ferveur de sa piété envers ceux qu'on appelle en Charente-Inférieure « les Prêtres-Martyrs » tout court, il mit ses riches cartons à la disposition d'un jeune historien, M. Jacques Hérissay, déjà connu par d'intéressantes études sur la période révolutionnaire. M. Hérissay, utilisant ces travaux érudits et le fruit de ses recherches personnelles, vient d'écrire, sur les *Pontons de Rochefort*, un ouvrage qui semble définitif. Il ne s'est pas proposé de démontrer le martyre, mais seulement de raconter comment, à la suite des décrets de déportation, sur toutes les routes de France, se formèrent les lamentables cortèges de prêtres, les étapes de ces douloureux voyages, les avanies et vexations de toutes sortes subies en route, l'entassement des proscrits sur les Pontons, et les épouvantables souffrances qu'ils y endurèrent pendant de longs mois, la mort qu'ils y trouvèrent pour la plupart, la libération, après le 9 Thermidor, de ceux qui survécurent à l'atroce supplice.

Il faut lire ce récit. Sans nulle intention de panégyriste, l'auteur, par le simple exposé des faits, met en vive lumière l'héroïsme de ces confesseurs, dont le martyre, d'un genre nouveau et unique dans les annales des persécutions, est certes une des pages les plus tristes de notre histoire nationale, tant les bourreaux y apparaissent stupidement cruels, mais aussi une des plus belles dans les fastes si glorieux de l'Église et du Clergé de France.

J. Salaün.

Sur l'union à Dieu (1)

On demeure quelque peu interdit et comme effrayé lorsqu'on ouvre ces deux volumes de 500 pages chacun, bien imprimés,

(1) P. J. Dosda, *L'union à Dieu*, ses commencements, ses progrès, sa perfection. Nouvelle édition revue et augmentée. Saint-Étienne, Bureaux de « l'Apôtre du Foyer », et Paris, Giraudon, 1925, 2 vol. de x-499 et 537 pp. [sans indic. de prix].

mais au texte serré et manquant d'air. Si l'on parcourt la préface de la deuxième édition, l'impression se confirme à lire que, loin d'abréger cette édition, l'auteur, malgré des remarques à ce sujet, a cru devoir l'amplifier de « beaucoup de chapitres nouveaux », sans parler de ceux qu'il a « complétés ». Que si l'on se reporte à la table des matières, l'examen n'est pas plus rassurant. Que l'on en juge! L'ouvrage est divisé en 5 livres. Le livre I[er], en 8 chapitres, étudie *l'union avec Dieu et la fin dernière.* — Le livre II traite de *la formation de l'union avec Dieu.* Cette union est formée par la grâce et les vertus, d'où une série de chapitres sur : *la grâce sanctifiante, la foi, l'espérance, la charité*; puis sur *la pénitence*, moyen de recouvrer la grâce perdue, enfin sur *les grâces actuelles.* Le livre III est consacré à *la conservation de l'union avec Dieu.* Le maintien de cette union exige de nombreuses conditions : la *droiture et fermeté de la volonté, la crainte de Dieu, la haine du mal, la lutte contre le péché, la fréquente réception des sacrements, la sérieuse réflexion chrétienne*, enfin *le soin d'attirer la grâce.* Le livre IV aborde la question *des progrès de l'union avec Dieu.* Deux parties : I. *Conditions* du progrès, c'est-à-dire *profond attachement à Notre-Seigneur, la sainteté des désirs, le travail de la volonté, la ferveur de la vie*; II. *Instruments* du progrès ou vertus morales cardinales : *prudence, justice* (avec une étude spéciale de l'*état religieux*), *force, tempérance*, et pour terminer, un chapitre sur la charité et *l'apostolat.* Le livre V et dernier étudie *la perfection de l'union avec Dieu.* « La perfection de l'union avec Dieu s'identifie avec la perfection de la divine charité. » D'où, après quelques notions sur *la vie unitive* et sur *la sainteté*, les chapitres suivants : *l'amour parfait dans le cœur, l'amour parfait dans les œuvres, les habitudes de la parfaite charité, les effets du parfait amour, l'épanouissement de l'amour dans l'oraison* (méditation, oraison, dons du Saint-Esprit), *le grand foyer de l'amour divin ou l'Eucharistie, l'union avec Dieu dans l'autre vie* (purgatoire et ciel).

On le voit, c'est quasi toute la théologie, du moins morale, avec des incursions dans la théologie des sacrements et le traité de la contemplation. Deux appendices : *Les deux Écoles mystiques, quelques phénomènes mystiques*, terminent l'ouvrage. Avouons que l'on peut hésiter à entreprendre la lecture de ces deux volumes; et il ne faut rien moins, pour rassurer sur leur succès, que l'affirmation de l'auteur : « Si les livres où les

notions s'accumulent dans un cadre très restreint sont étudiés et consultés par quelques-uns, ils ne sont guère lus et relus par le grand nombre. » Cependant qui voudra bien lire ces pages ne le regrettera pas. La clarté, la simplicité dans l'exposition même de notions théologiques difficiles, permettent de poursuivre sans fatigue la lecture de l'ouvrage. L'auteur ne se préoccupe pas d'exposer des théories personnelles et ne se pique pas de nouveauté; il donne simplement la doctrine traditionnelle, en suivant saint Thomas et surtout saint Alphonse; sans s'interdire toutefois de préférer d'autres maîtres : de Lugo, Franzelin, etc. D'ailleurs le P. Bosda envisage les doctrines et les choses par le côté pratique, dans les réalisations quotidiennes. A l'appui de ses dires, il cite de nombreux textes de l'Écriture, le témoignage écrit ou vécu des saints.

Il est regrettable, qu'ayant donné à son travail une telle ampleur, le P. Dosda n'ait pas consacré plus de pages à des sujets aussi importants que la grâce sanctifiante (seulement 3 chapitres), les dons du Saint-Esprit (2 brefs chapitres), l'action de Dieu sur notre âme (1 chapitre). Nous regrettons aussi qu'il ne se soit pas étendu plus longuement sur les sujets étudiés au livre V, chap. VI (épanouissement de l'amour dans l'oraison), à savoir sur : la méditation, l'oraison, la contemplation. Le titre de l'ouvrage faisait penser que ces questions seraient traitées avec une certaine ampleur. Pourquoi surtout l'auteur a-t-il cru devoir renvoyer l'étude de ces sujets à la fin du livre V, qui traite de la perfection de l'union? comme si l'oraison à ses divers degrés, — de la méditation à la contemplation, — ne se trouvait qu'à ce stade de perfection de l'union. Est-ce que, pour l'auteur, l'oraison ne serait plus, avec l'Eucharistie, le grand moyen de maintenir l'union avec Dieu, d'y progresser, et d'arriver à sa perfection?

En résumé, bon ouvrage où l'on trouvera, nombreux, d'excellents chapitres utiles pour la direction des âmes.

Fr. M.-H. LAVOCAT, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).